المنظمة العربية للترجمة

فيليب بوتيت

الجمهوريانية

(النظام الجمهوري)

نظرية الحرية والحكومة

ترجمة

هيثم غالب الناهي

سلسلة نظرية أكسفورد السياسيّة (1)

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الجمهوريانية

(النظام الجمهوري)

نظرية الحرية والحكومة

المنظمة العربية للترجمة

فيليب بوتيت

الجمهوريانية

(النظام الجمهوري)

نظرية الحرية والحكومة

ترجمة

هيثم غالب الناهي

مراجعة

فرح المسلط

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
بوتيت، فيليب
الجمهوريانية (النظام الجمهوري): نظرية الحرية والحكومة/ فيليب بوتيت؛
ترجمة هيثم غالب الناهي؛ مراجعة فرح المسلط.
621 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: 589-616.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-100-1
1. الجمهوريات. 2. السياسة - مجموعات. أ. العنوان. ب. الناهي، هيثم غالب (مترجم). ج. المسلط، فرح (مراجع). د. السلسلة.
321.8

"الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة"

Pettit, Philip
Republicanism: A Theory of Freedom and Government

المنظمة العربية للترجمة

بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: "مرعربي" - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، حزيران (يونيو) 2017
يمكنكم شراء هذا الكتاب عبر الموقع الإلكتروني: www.caus.org.lb

المحتويات

مقدمة المترجم

تراجيديا الجمهوريانية بين التطور والفعل الرومانسي

سياقات البروز

عصرياً، توصف الجمهوريانية أو ما يسمى بالنظام الجمهوري بأنه شكلٌ من أشكال الحكومة التي تناط بها السلطة بشكل واضح وصريح في هؤلاء، الذين بدورهم يمارسون السلطة من خلال انتخابهم كممثلين للناس. ولعل أهم ما يعزى للنظام الجمهوري من سمات حادة هو أنه مرادف للديمقراطية ويتبادلان المفاهيمية ما بينهما، ولكن العنف السردي التاريخي لهذين المفهومين يبين لنا بأنهما قد اختلفا شديد الاختلاف. ومن خلال سردية المفهوم وقبل البوح بما حواه الكتاب المترجم الذي بين يدينا، لا بد من الفهم التقيمي لمعنى المصطلح، لأن الفهم الفكري لإدراك وعي المجتمع السياسي لهذا المفهوم أدى إلى بروز هذا الكتاب الذي هو أحد كتب نظرية أكسفورد السياسية (Oxford Political Theory).

قد لا يكون خطأً إذا ما عدنا بالبوح عن مفاهيمية الجمهورية إلى الأصل اللاتيني، لكون التطور لم ينبع من فراغ، بل من أسس

ثابتة معظمها إن لم يكن جُلها لا بل كُلها قد تم توارثها من قيام خليقة الرومانية، حتى أصل المصطلح مشتق من الأصل. فالجمهورية (Republic) مشتقة بعنفوانها السياسي الذكي من الكلمة اللاتينية (res publica) التي كانت في حينها تعني شكلاً من أشكال الإدارة السلطوية التي تعتبر البلاد «مسألة عامة» (Public Matter)، لا سلطة اهتمام خاص بممتلكات الحكام. ولكن المهم في هذا الشكل التنظيمي السلطوي للجمهورية الرومانية هو أنه كان يأخذ شكل الانتخاب لمناصب السلطة هذه أو التعيين حسب القدرة والكفاءة، بدلاً من التوريث. ولعل مفاعيل هذا الأمر هو الذي جعل منها حكومة بدلاً من سلطة لوجود رئيس منتخب وقادة حكومة تمارس السلطة وفقاً لسيادة القانون، وليس ملكاً مورثاً يتسلط بسلطته على القانون والشعب. ولعلنا قبل الحديث عن تطور النظام الجمهوري وسلة قوانين أحكامه ومتغيراته الصحيحة والخاطئة والدعائية، لنا أن نقول، في العصر الحديث يشار بمفهوم الجمهورية السطحي غير العميق بأنه مُعبر عن انتخاب الشعب لأفراد يمثلون الهيكلية المواطنية فتسمى لاحتمالها المفهومين بالجمهورية الديمقراطية. ولعلنا هنا نود أن ننوه أنه حتى الآن هناك 159 دولة مستقلة من 206 دول في العالم تسمي نفسها جمهورية ضمن تسمية الدولة الرسمية في الأمم المتحدة. ولكن الحقيقة الملموسة تخبرنا أن ليس كل هذه الجمهوريات في التسمية تخضع أو خضعت لحكم حكومة منتخبة، في حين نجد أن الدولة التي تمتلك حكومة منتخبة بالمعنى الحديث للديمقراطية لا تستخدم أو تقحم لفظة جمهورية ضمن اسمها. السويد وهولندا وبلجيكا وبريطانيا، على سبيل المثال، تتمتع بملكية دستورية ولا تقحم تسمية جمهورية في ذات تكوينها الرسمي، فيا تُرى لماذا الهاجس في الإقحام لهذه التسمية عند تلك الدول التي هي أقرب

للدكتاتورية، خصوصاً لدول الانقلابات العسكرية، والحزب الواحد وغيرها من ممثلات السلطة المسماة بالجمهوريات الديمقراطية؟

الجمهورية ونظامها تاريخياً

لنبحث رويداً في الجمهورية القديمة التي تختلف بشكل كبير عن الجمهورية الحديثة فكرياً، من ناحية التكوين ومن ناحية الممارسة العملية. ففي العصور الكلاسيكية الأوروبية والوسطى منها، يشهد التاريخ على العديد من الجمهوريات التي اتخذت من الجمهورية الرومانية منحىً للتأسيس رغم وجود الملوك والأباطرة. وفي العصور الوسطى وبروز التقليد السياسي النهضوي نجد أن ما وصلنا من مفاهيم جمهوريانية كُلها مستوحاة من الجمهوريين الرومانيين مثل سالوست (Sallust) وتاسيتوس[1] (Tacitus). وهنا نجد من دون أي تردد أن مفهوم الجمهورية الروماني قد أثر بصورة ملموسة جداً بدُعاة الجمهورية الرومانيين الواضحة من كتاباتهم العديدة بخصوص الجمهورية ونظامها، الذين منهم بوليبيوس (Polybius) وشيشرون (Cicero). هذا التأثر وصل إلى الحد الذي استخدموا فيه، في الكثير من الأحيان معنى (Politeia) اليوناني، الذي يعني النظام بشكل عام. فقد تمكنوا من تطبيق مفاهيم الجمهورية اليونانية على أنواع محددة من النظم التي لم تتوافق تماماً مع مفهوم الجمهورية الرومانية. وهو ما يجعلنا نؤكد أن الجمهوريات لا تتوافق أو تتساوى مع الديمقراطيات التقليدية التي من مثلها ديمقراطيات أثينا، إلا أن تلك الجمهوريات لها بعض الجوانب الديمقراطية. إذن التوافق الفكري في التقليدية الجمهورية

(1) Anthony Everitt, *The Rise of Rome* (New York: Random House, 2012), p. 125.

القديمة بمراحلها المتعددة لا يمكن أن تعطي تبادلية ديمقراطية مع الجمهورية أو بالعكس، وسينعكس ذلك حين نغوص أكثر في حالة تطور الجمهورية، حتى نصل لمفهومها ضمن البُعد السياسي الحديث.

إن التركيز على التفريق والتوافق ما بين الجمهورية والديمقراطية في مبحثنا هذا، نابع من شيوع الجمهوريات حديثاً بجانبها السلبي والإيجابي وتطورها خصوصاً في القرن الثامن عشر الميلادي في الغرب الأوروبي، واعتبارها منشأً لأي جمهورية في الجانب الغربي الآخر من العالم وخصوصاً الدول المؤسسة حديثاً خلال وبعد القرن الثامن عشر الميلادي مثل الولايات المتحدة الأميركية وكندا وأستراليا. ففي الجمهوريات الحديثة تلك، تسعى المفاهيمية إلى إضفاء الشرعية على السلطة التنفيذية سواء كان ذلك عن طريق الدستور أو عن طريق الاستفتاء الشعبي. لذلك نجد مونتسكيو (Montesquieu) في كتابه الموسوم **روح الشرائع**[2] قد وصف الديمقراطيات، مميزاً عن الجمهوريات، بأن لا بد أن يكون للشعب حصة في الحكم، لأن الأرستقراطيات لا تسمح لممارسة الحكم إلا للبعض القريبين منهم، ويصفون عملهم ذلك بشكل من أشكال الجمهورية في الحكم. من هنا يمكننا أن نبين أن مفهوم الجمهورية وعلاقتها بالديمقراطية مازال مفهوماً فضفاضاً تستخدمه سلطة الحكم لوصف الإيجابية عندما تتوالى السلبيات. فالجمهورية ضمن الإدراك الشعبي لا بد من أن تكون دولة ذات سيادة، ولكن التاريخ الفكري لمفهوم الجمهورية يبين لنا بعض الخروقات المنهجية في تفسير هذا المفهوم تطبيقياً. فهناك بعض كيانات دولة شبه سيادية يشار إليها

(2) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر وأنطوان نخلة قازان، الجزء الأول (بيروت المنظمة العربية للترجمة، 2014).

بالجمهورية، أو تلك التي توصف طبيعياً بأنها جمهورية. على سبيل المثال توصف ولايات الولايات المتحدة الأميركية دستورياً بأنها تحكم من قبل حكومة ذات شكل جمهوري[3]. في حين أن الاتحاد السوفيتي في حينه وصف بأنه «دولة متعددة الجنسيات الاتحادية ويتألف من 15 جمهورية»، وهو ما سهل عودة هذه الدول للانضمام للأمم المتحدة حال سقوط الاتحاد السوفيتي، لكونها ضمن التراكم التاريخي هي جمهوريات. وعليه ضمن هذه المعطيات يمكن أن نقول أن تسمية جمهورية ما هي إلا كلمة اصطلاحية تقابل الملكية والإمبراطورية، وأن السلطة وممارستها هي التي تعطي المفهوم الفكري للنظام الجمهوري. فكيف تطورت الجمهوريات كنظام فكري ممارس ليصل المفهوم لنا بهذه الصورة التي طرحها الكتاب الذي نحن بصدده؟

التاريخ يحدثنا منذ عصر أرسطو ولربما ما قبله عن تموضع دولة المدينة ومع مجموعة واسعة من الدساتير لدول المدينة هذه التي عناها أرسطو[4]، والتي لم تكن مخصصة للمرحلة اليونانية وإمبراطوريتها، بل تعدت عابرة لمناطق الشرق العربي الحالي، ضمن الحضارات المتراكمة في العراق ومصر وضفتي الدلتا. هذه الحالة الفكرية السياسية المؤسسة لدولة المدينة في المرحلة التقليدية سرعان ما انتقلت في العصور الوسطى مع التمدد السكاني والجغرافي والتراكم الفكري والإدراك المفاهيمي الاستقلالي لتكوّن من دولة المدينة ودساتيرها مدناً حرة، تعلن عنها دولة دولة، ولعل أبرزها في أوروبا كانت البندقية التي

---

(3) "Transcript of the Constitution of the United States – Official Text".

(4) أرسطو، في السياسة، ترجمة أوغسطينس بربارة البولسي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012).

تعتبر أول دولة حرة في العصر الوسيط. أي إننا من هذا المنحى يمكن أن نصف أن الجمهورية باعتبارها دستورية في العصر التقليدي تختلف عن جمهورية العصر الحديث، إلا أن الوصف مازال يطلق عليها، خصوصاً أثينا القديمة وسبارتا الرومانية. ولو اعتمدنا التواتر التطوري للجمهورية يبدأ من العصر التقليدي، يمكننا أن نصف الجمهورية في ذلك الحين بأنها شكل من أشكال الحكومة تتخللها بعض الروابط السلطوية التي نجدها الآن في الدولة الحديثة[5]. ولكن يجب أن لا ننكر أن الفلسفة السياسية للجمهورية القديمة قد استمر تأثيرها على الفلاسفة السياسيين لعهود ليست قليلة. ولعل التوصيف الفكري الذي بنى عليه المفكرون من مثل مكيافيلي، مونتسكيو، آدمز، وماديسون ولوك وهوبز قد اعتمد بشكل كبير على تلك الأنظمة السلطوية المختلفة وممارساتها المستقاة من اليونانية والرومانية. فكل هؤلاء الذين تم ذكرهم والذين سنجد ذكراهم الفكرية والتطورية في عمق الكتاب المترجم قد استندوا إلى الفعل الأرسطي وأشكال الحكومة المختلفة المطروحة في كتاب في السياسة، حيث أشار فيه إلى أن هناك العديد من الأفكار والجمهوريات والدساتير التي تصب في منهجية إدارة الحكم والحرية وكيفية التعامل معها.

هيكلية النظام والعلاقة الدستورية

إن حركة التطور الدستورية في المرحلة التقليدية قد نقلتنا من الهيكل التنظيمي السلطوي لدولة المدينة إلى الجمهورية (دولة الدولة)، لتنتقل التقليدية السياسية إلى جمهوريات إمبراطورية بعد ضم جمع من

(5) Paul A. Rahe, *Republics Ancient and Modern*, Three Volumes (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994).

دول الدولة فولدت جمهورية إمبراطورية يونانية ورومانية مؤلفة من دساتير عديدة وأشكال حكم متعددة، لتتوسع بشكل كبير شمال البحر الأبيض المتوسط وتؤلف جمهوريات جديدة تابعة للإمبراطوريات مثل الجمهورية الرومانية ذاتها بعد تطورها لإمبراطوية واسعة. ولكن، مفهوم الجمهورية لا يمكن أن يكون قد استخدم لدولة المدينة في العصر التقليدي وتطور أوروبياً فحسب. إنه مفهوم قد يكون فيه القليل من الحقيقة إذا ما تمعنا في الشرق الأدنى القديم، وشرق البحر الأبيض المتوسط، ووجدنا أن فيها حكماً جماعياً وإمبراطوريات أكثر رصانة مما عرفنا عن اليونانية. فعلى سبيل المثال كان في الهند في العصر الكلاسيكي عدد من الجمهورية المعروفة بـ مهاجنبادز (Mahajanapadas) خلال الفترة الواقعة ما بين القرن السادس وحتى الرابع قبل الميلادي، قُدر عددها بست عشرة جمهورية[6]. ولعل عدم الاهتمام بها وعدم تسليط الضوء عليها كان بسبب عدم وجود دساتير مكتوبة واستخدامها الأسلوب العرفي، وعدم وجود الفكر الفلسفي لها، إلا ما وصلنا عن طريق النصوص الدينية التي أشارت إشارات عابرة عن ذلك وإلى عدد قليل من الدول مثل جانا سانغا، القائمة على المجلس، بدلاً من الملكية المطلقة، والحكومات.

لا يمكن نكران العلاقة التاريخية وامتدادها جغرافياً وفكرياً من روما وحتى آخر بقعة في أوروبا. فعلى الرغم من تطور الأحداث إلا أن التقليدية فكرياً وفلسفياً كانت هي السائدة مغاربياً حتى عام 930م. حين عمد اللاجئون النروجيون الفارون من زمام حكم ملكهم هارالد

---

(6) Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century* (Delhi: Pearson Education, 2008), pp. 260–264.

فيرهير (Harald Fairhair) إلى أيسلند إلى تأسيس ما عُرف في حينه الكومنولث الأيسلندي، الذي تكون في حينه من عدد من القبائل المدارة من قبل مشايخ معينة ألفوا فيما بينهم جمعية تشريعية تتألف من مجلسين هما البرلمان والمحكمة العليا. وعمل المجلس على حل النزاعات وتقرير القوانين التي تطورت فيما بعد لتكون قرارات ذات أهمية وطنية. فعلى سبيل المثال اتخذ المجلسان قراراً بإعلان أيسلندا مسيحية عام 1000م وصدر مرسوم آخر بمنع العبادة الوثنية. ويتصف الكومنولث الأيسلندي عن غيره بعدم وجود رئيس رسمي بل المجلس هو الذي يقر. إلا أن الوضع المثالي لم يدم هكذا، إذ في القرن الثالث عشر الميلادي ونتيجة لنفوذ الملك بدأت صراعات بين القبائل المكونة للكومنولث الأيسلندي. ويبدو أن هذه الصراعات لم تكن داخلية فحسب، بل نابعة من ضغط الملك النرويجي هاكون الرابع (Haakon IV) على أيسلند وإجبارهم على التوحد مع النرويج، وتوقيعهم عام 1262م على قبول العهد القديم، وبهذا انتهى مفعول المجلسين للكومنولث الأيسلندي، ومع هذا مازالت أيسلند ومنذ أكثر من 800 سنة تحتفظ ببرلمانها. ولعل الإشارة هنا بإسهاب إلى الكومنولث جاء نابعاً من اتخاذ الكتاب الذي بين يدينا من مبدأ الكومنولث أساساً فكرياً لمناقشة النظام الجمهوري من دون أن يبين أساسياته للقارئ.

بدايات الجمهوريانية الحديثة

فعلى الرغم من انتهاء تجربة الكومنولث الأيسلندي، إلا أنه كما يبدو لنا، أن التطور الذي حصل في العصور الوسطى بأوروبا وظهور الجمهوريات بحلول عصر النهضة الأوروبية، والصرعات ما بين الإقطاع والفلاحين والتجار والصناعيين، هي من مقنيات ما حققه

الكومنولث الأيسلندي. ويبدو أن ما حدث في أنحاء أوروبا دفعة واحدة في عصر النهضة الأوروبية أن هؤلاء التجار الأثرياء في المدن التجارية ورغم ثرواتهم الكبيرة كانوا يتمتعون بقوة قليلة في النظام الإقطاعي الذي يسيطر عليه أصحاب الأراضي في المناطق الريفية. مما جعلهم ينهضون للدفاع مؤسساتياً عن امتيازاتهم الخاصة والانغماس في السلطات. ولعل هذه الإرهاصات هي التي جعلت الدول الملكية المركزية في حينه مثل فرنسا وإنجلترا تسعى لمنح بعض المواثيق المدنية المحدودة التي تعتبر مؤسساتياً فيها شبه مشاركة في نظام الحكم.

الحقيقة تقول أن ما بعد الكومنولث الأيسلندي لم ينتقل العالم من عهد الجمهورية الرسمي الكومنولثي إلى عصر النهضة الأوروبية، بل انتقل ضمن المسيرة التطورية التاريخية إلى الجمهورية التجارية (Mercantile republics). ويبدو أن الاستقرار النسبي في أيسلند على مدى ثلاثة قرون ونيف من السنين واستقرار الفن السياسي في حل المشاكل، ومنع الغزو، والاهتمام بمصالح رعايا الدولة، هو الذي دفع ملك النرويج لإعادتهم لوحدته والاستفادة من خبرتهم التجارية. ويبدو أن ملك النرويج قد اطّلع على العرف الروماني وعرف أن الإمبراطور الروماني كان يحكم بما يحيط حوله من دولة مدينة حرة اعتمدت أشكالاً جمهورية، في حين سلطة الإمبراطور تطال العديد من هذه الجمهوريات محلياً[7]. ففي السياق نفسه استخدم الأمر في عصر النهضة الأوروبية للمدن التجارية الكبرى في سويسرا، حيث كانت المدن والقرى في جبال الألب بعيدة عن السيطرة المركزية وبيد إقطاعييها، مما جعلها تشهد تطوراً

(7) Samuel Finer, *The History of Government from the Earliest Times* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 950–955.

فكرياً سياسياً حراً. في حين كان هذا الأمر معكوساً في ألمانيا وإيطاليا في حينه، إذ كانت المناطق الريفية لا يسيطر عليها الإقطاعيون بل يسيطر عليها المزارعون المستقلون مستخدمين الجمعيات المشكلة حكومياً. وهو ما فسر انضمام الفلاحين والتجار في المناطق الريفية لبلدات التمرد حينما حاول هايسبورغ استعادة المناطق الزراعية. فقد كان السويسريون مضطرون لذلك طالبوا بإعلان الكونفدرالية السويسرية، مما جعل سويسرا تحتفظ بشكلها الحكومي هذا حتى الوقت الحاضر.

إن مخاض عصر النهضة الأوروبية مخاض لا بد من التدقيق فيه، لكونها عرضت انعكاسات مختلفة من بلد أوروبي إلى آخر، لعل الأيلندي والسويسري هو الأفضل، ولربما الإنجليزي والفرنسي هما الأكثر استقلالاً عن غيرهم. فحالة التطور الجمهوري عاشت فترة تخبط في إيطاليا مقارنة بالتاريخ الألماني. هذا التخبط لم يكن محط صدفة، بل نتيجة معطيات عديدة منها، أن إيطاليا أكثر المناطق كثافة سكانية في أوروبا، وتمتلك أضعف حكومة مركزية قياساً بإنجلترا وفرنسا. لذلك العديد من مدن إيطاليا حصلت على استقلالها واعتمدت أشكال البلديات الحكومية الخالية تماماً من سيطرة الإقطاعيين[8]. وهو ما دفعهم بالتالي أن تمتد دول المدن الإيطالية تلك إلى السيطرة على المناطق الريفية المنتجة النائية عن مراكزها.

لنركز أكثر على إيطاليا، لاعتبارين أساسيين، الأول امتلاكها من العصر الروماني ذخراً جمهورياً، والثاني تطور المفاهيمية الاستقلالية

(8) لابد للقارئ من أن يركز معي على كلمة سيطرة بكل ما فيها من معنى، لكون الكتاب يركز على هذا المفهوم عند مناقشته مفهوم الحرية باعتبارها عدم سيطرة.

ضمن العرف الجمهوري في عصر النهضة الأوروبية أكثر من أي دولة أوروبية أخرى لعدم وجود مركزية حكم دولة فيها. وهنا نذكر كما ذكرنا مسبقاً أن جمهورية البندقية وجنوة كانتا الأقوى وحاولتا التوسع عبر الموانئ البحرية باستخدام القوة البحرية للسيطرة على أجزاء كبيرة من مناطق البحر الأبيض المتوسط. أي أن الجغرافيا قد أسقطت تماماً ومفهوم الحقوق ما عادت له قيمة خارج حدود الجمهوريات الفتية هذه. ويبدو أن هذا التمدد الجمهوري الفضفاض المعنى قد امتد لأوروبا الشرقية فأعلنت مدينتان روسيتان تمتلكان قوة تجارية مرموقة هما نوفغورود (Novgorod) وبسكوف (Pskov) بأنهما تعتمدان شكل الحكم الجمهوري ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر الجمهوري لينتهي المطاف بانتهائهما مع بداية القرن السادس عشر الميلادي[9].

مما تحدثنا فيه بإيجاز يمكننا أن نبين أن شكل الحكومة السائد في هذه الحقبة كان يتمثل بسيطرة نبلاء النخبة على مقاليد الحكم بصورة محدودة. ويبدو أن الإخفاق الحقيقي لعدم المشاركة الفعلية في سلطة الحكم من فصائل الشعب كافة، كان نتيجة الأسلوب المتخذ للانتخابات في حينه، الذي يشترط على الناخب والمنتخب امتلاك بعض المؤهلات الملكية أو المؤهلات التي تؤهل للعمل، لذلك اقتصر الاقتراع على هؤلاء فقط. وعليه فالعديد من دول أوروبا في هذه الفترة بالذات لم تكن فيها انتخابات مباشرة وكان المجلس تعيينياً أو وراثياً. وهو ما يفسر فقدان الأغلبية الساحقة من السكان في تلك الدول سلطة سياسية حيث أدى ذلك في نهاية المطاف إلى ثورات أشعلتها الطبقات الدنيا في

(9) Ferdinand Joseph Maria Feldbrugge, *Law in Medieval Russia* (Leiden: IDC Publishers, 2009).

المجتمع. ورغم هذه الثورات والتمردات التي أدت إلى عدم استقرار الدول، إلا إننا نعتبر هذا حالة تطور في النظام الجمهوري الأوروبي، الذي على الأقل بدا واضحاً نتاجه مع منتصف القرن العشرين.

لا أُريد أن أغوص في الحرب الدينية الأوروبية التي بدأت منذ منتصف القرن الخامس عشر وحتى نهاية القرن السادس عشر، التي لعبت فيه الكالفينية[10] (Calvinism) دوراً مهماً في الثورات الجمهورية في إنجلترا وهولندا. ولعلنا نركز على الحالة السياسية المتعلقة بالنفوذ السلطوي والتجاري، لذا سنقفز عن هذه المرحلة، لكوننا لسنا بصدد سرد تاريخ، بقدر ما نحاول استخلاص المفهوم الحقيقي لمعنى النظام الجمهوري الحديث وعلاقته بالمفهوم التقليدي الروماني القديم. على أي حال، ضمن هذا المونولوج السياسي المطروح، نعرج على الحرب الأهلية الإنجليزية لعام 1641م التي تعتبر مفصلية لقيام الدستورية الأوروبية. ففي هذا العام قام المتشددون التطهيريون وبدعم من تجار لندن بثورة ناجحة أدت إلى إعدام الملك تشارلز الأول. أعقبتها جولة فكرية قادها الكُتاب الإنجليز جيمس هارينغتون (James Harrington)، ألغرنون سيدني (Algernon Sidney)، وجون ميلتو (John Milton) أول من دعا إلى ضرورة رفض النظام الملكي وتبني الشكل الجمهوري للحكومة. بالطبع هذا بسبب أن الكومنولث الإنجليزي لم يتمكن من العيش طويلاً كما شاهدنا مع الأيسلندي واستعادت الملكية زمام الحكم.

(10) نظام لاهوتي بروتستانتي دعا إليه جون كالفين (John Calvin) وخلفاؤه، حيث تمكنوا من تطوير مذهب لوثر في تبريره أنه بالإيمان وحده، يمكن أن نؤكد بأن النعمة من الله ومذهب الأقدار.

هذا التطور في بريطانيا وظهور أول جمهورية أوروبية في أوروبا الحديثة صاحبتهما زيادة كبيرة متشنجة بالسلطة الملكية أيضاً. فقد شهدت أوروبا عهد الملكية المطلقة واستبدال الملكيات المحدودة واللامركزية التي كانت موجودة في معظم العصور الوسطى. كما شهدت المرحلة رد فعل ضد السيطرة الكاملة للملك، ظهرت على شكل سلسلة من الأفكار والمعتقدات لبعض الكُتاب، خلقت الأيديولوجية المعروفة باسم الليبرالية. وكان هؤلاء المفكرون التنويريون يولون اهتماماً أكبر لأفكار الملكية الدستورية على الدستوريات في الجمهوريات. ولعل نظام كرومويل ومصداقيته الجمهورية في بريطانيا، جعل معظم المفكرين يتصورون بأن تجربة الجمهوريات قد انتهت إما بالفوضى أو الاستبداد. لذا عارض معظم الفلاسفة مثل فولتير الحكم المطلق الذي يكون في الوقت نفسه موالياً للنظام الملكي. ومع مرور الأحداث في أوروبا وتبادل الأحداث في مقالب الحكم ومجالسها نجد أن مفكري أوروبا سرعان ما بدلوا آراءهم بين حين وآخر. فعلى الرغم من تبعية جان جاك روسو للأرستقراطية ولهثه وراء نفوذ التاج الملكي، إلا أنه أشاد بالجمهوريات ونموذج المدن اليونانية، متبعاً آراء مونتسكيو. لقد أعجب روسو أيضاً بالتجربة الجمهورية في كورسيكا (1755-1769)، ووصف هيكلها السياسي بالمثالي لأنه يتألف من بلديات صغيرة تنعم بالحكم الذاتي. في حين أن مونتسكيو يرى أن دولة المدينة يجب أن تكون جمهورية مثالية، لكنه سرعان ما رأى أن الحفاظ على الملكية المحدودة أمرٌ ضروري لكونها كانت أكثر ملاءمة لأمة كبيرة.

هذا التطور في سياقات مفهوم الدولة وتغايرها ما بين حكم ذاتي وملكي وجمهوري وفوضوي وإقطاعي وتجاري وغيرها، لم يكن نتاج

حالة جامدة، بقدر ما هو ناتج من حالة تطور وحراك ومصالح فردية.
جعلت من الدولة تنظر إلى ترتيب داخلها بالنظر إلى ما يمكنها من
جلب من معونات خارجية. هذه الحالة أدت إلى حروب أوروبية بحثاً
عن مقومات الدولة، حتى افتتحت البحار وما وراءها من أمم سير
مسارات الدول لحالة الاستعمار وثقافته. للأسف العديد من مفكري
الغرب المحدثين والغابرين يحاولون إما تبرير الاستعمار وثقافته، أو
عدم الخوض فيه. ولكن هي مرحلة طويلة فيها صراعات وفيها كفاح.
إن دخلنا في طيات تاريخها لا نخرج بمفاهيم نحن بصددها، بل سنخرج
بتاريخ أسود كانت فيه المصالح والصراعات هي الأساس. ستجاوز
هذا المبدأ ولكن لا يمكننا إغفاله في المناقشة عن الليبرالية الجديدة
وانتهاء الحقبة الاستعمارية، خصوصاً أن هناك دولاً كبرى عاشت حقبة
الاستعمار وهي الآن في القمة مثل الولايات المتحدة الأميركية واليابان
والصين وغيرهما.

الجمهوريانية الحديثة أميركياً

على أي حال، كانت الثورة الأميركية تمثل رفضاً واضحاً لسلطة
البرلمان البريطاني على المستعمرات، وليس كما يقال رفضاً للنظام
الملكي. فالأميركيون ثاروا ضد فشل الملكية البريطانية لحماية
المستعمرات مما اعتبروه انتهاكاً لحقوقهم في ظل حكومة نيابية،
ولعل الأمر قد تعسر أكثر حين أيد مجلسهم ضرورة إرسال قوة قتالية
لإظهار السلطة البريطانية في أميركا، وهو ما أدى إلى اعتقاد الثائرين بأن
الملكية البريطانية سلطة مستبدة. وهذا ما فسر اعتماد الأميركيين المبدأ
الجمهوري على الملكي حين استقلالهم. ولعل تأثر قادة الثورة الأميركية
بالليبرالية الفرنسية ومفكريها وبالجمهوريات التقليدية قد أسهم أيضاً

في المطالبة بالجمهورية دون الملكية. وقد جسد هذا المفهوم المفكر الأميركي جون آدمز (John Adams) في كتابه **جمهوريات عبر التاريخ** (*Republics Throughout History*).

الثورة الأميركية، لم تكن ثورة تقليدية متوارثة من القديم، بل كانت متأثرة بخوض ما جناه العالم من تقليد مستمر وصل إلى الزبدة الفكرية النظيفة، لذا قادة الثورة الأميركية ومن أجل عيش رغيد أسسوا حالة صحية قبل القيام باعتماد أي أنظمة حكم مناسبة لهم. وبهذا الصدد وزّعوا بصورة واسعة النطاق على مواطنيهم مسالك الحس السليم التي وضعها بطريقة بسيطة ومقرؤة لكل مستويات الشعب توماس باين (Thomas Paine). فهو وضح بإيجاز مفهوم المثل الأعلى الجمهوري والاستقلال وعدم السيطرة والهيمنة، الغرض منه إنشاء دستور للولايات المتحدة الأميركية، والذي بالفعل جاء ضمن هذه المعطيات وتم التصديق عليه عام 1789م. ففي هذا الدستور تمكن باين من رسم ملامح جمهورية اتحادية قوية نسبياً لتحل محل الكونفدرالية الضعيفة نسبياً في ظل المحاولة الأولى لتشكيل حكومة وطنية وفق النظام الأساسي للاتحاد والاتحاد الأبدي الذي تم التصديق عليه في 1783، أي قبل التصديق على الدستور بست سنوات. ولكن التطور الجمهورياني الأميركي لم يتوقف عند مرحلة التصديق على الدستور فحسب، بل صاحبه بعد ذلك عشرة تعديلات صاحبت التطور المجتمعي والتي من أهمها التعديلات بخصوص حقوق الإنسان، وضمان بعض الحقوق الطبيعية الأساسية للمُثل الجمهورية العليا التي بررت الثورة.

على أي حال تطور المناهج نحو الجمهوريانية قد عم العالم أجمع منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي وحتى منتصف القرن

العشرين، أي بعد الحرب العالمية الثانية، نعم كانت تجارب بعضها ناجح والآخر فاشل في كل أرجاء العالم. بالتأكيد الفشل والنجاح له أسبابه، ونترك للكتاب الحديث عنها. فالذي حدث بعد الحرب العالمية الثانية هو إسقاط الجمهوريات والملكيات الاستعمارية، ونيل تلك الدول استقلالها. وهنا وجب التأكيد أن 98٪ من المستعمرات كانت لدول أوروبية، ولعل التخلي لم يكن لمبدأ أخلاقي بقدر ما كان بسبب إنهاك الحرب لهذه الدول وعدم مقدرتها على استمرارية حكم المستعمرات ولديها مشاكل اقتصادية وأمنية في الدولة الأم، دفعها للتخلي عن الاستعمار والانكفاء داخل الحدود الوطنية. ولكن مع هذا لا بد من التوضيح أن أكبر مستعمرَين كانا بريطانيا وفرنسا، وكلاً منهما كان ينحى باتجاه هيكلي للحكم مختلف، لذا شجعت بريطانيا قيام الملكيات في حين شجعت فرنسا قيام الجمهوريات، مع الإبقاء على أطماعها التوسعية والتدخلية المهيمنة. إلا أن ظهور الشيوعية الروسية وبروز الاتحاد السوفيتي، بالتأكيد قد عكر صفو العمل الفرنسي البريطاني المتناغم، ناهيك عن الصعود الليبرالي الأميركي وادعائه المزيف بحرية تقرير مصير الشعوب. هذا التغير في السلطوية للعالم القديم غير من مفاهيم الجمهورية التقليد والملكية التقليدية، أو بأكثر صراحة الدستورية السياقية الموضوعة فرنسياً وبريطانياً.

الشيوعية المتمثلة بالماركسية غيرت وجه العالم حين أدمجت الأيديولوجية في شكل نظام الحكم، حيث تبنى هذه الفكرة العديد من حركات التحرر الوطني أثناء إنهاء الاستعمار في فيتنام على سبيل المثال. وسببت أيضاً بالإطاحة بملكيات عديدة في آسيا وأفريقيا، وساهمت في بروز الاشتراكية العربية مع الثورات التي شهدتها مصر، والعراق، وليبيا، واليمن.

في الكتاب

بعد هذا العرض الموجز والذي حاولنا أن لا نغوص فيه أكثر كي نترك للقارئ فرصة للانسجام مع الكتاب نود أن ننوه أن الحالة الجمهورية الأميركية قد أثرت الفكر السياسي بالكثير من المفاهيم المتميزة للجمهورية ونظامها في الولايات المتحدة الأميركية. فالكتاب الذي نحن بصدده وعلى مدى فصوله الثمانية يحاول أن يفهمنا بأن الجمهورية هي الدولة التي لا تمارس الديمقراطية المباشرة، بل لديها حكومة يسيطر عليها بشكل غير مباشر من قبل الشعب. وهو مفهوم سيتردد في الكتاب كثيراً حيث تم وضعه أصلاً من قبل جيمس ماديسون (James Madison)، وبعض المفكرين الذين طوروا ورقة الفيدرالية الأميركية العاشرة. وعليه فإن الديمقراطية التمثيلية (Representative Democracy) التي ركز عليها الكتاب ليست فكرة مكيافيلية وليست جمهورية تقليدية ولا حتى ديمقراطية إثينية.

ولعل الأبرز في هذه المفاهيميات الواردة في الكتاب هي إمكانية التصرف في البعد الفكري بمصطلح الحرية، وهل هي يمكن إلغاؤها بالتدخل أم بالسيطرة. ولكن يجب أن نكون حذرين جداً في هذه المفاهيمية، حين نعبر عن السيطرة ولا نخلط بينها وبين الهيمنة أو التسلط، لأن لكل منها موضعه الفكري. وبالتالي الفهم الدقيق في متن الكتاب للتدخل والسيطرة والفرق بينهما يعكس تأويلاً مفهوم الحرية عند الجمهوريين. كما أن الكتاب يميز بصورة جوهرية تستحق الثناء ما بين مفهوم الجمهورية (Republic) الذي سبق وأن أثقلنا الحديث فيه، وبين الجمهوري (Republican) وهو الذي يعيش في كنف الجمهورية، والجمهوريانية (Republicanism)، وهي النظام الجمهوري الذي

يعي فكرياً المواطنة لمن هو في كنف الدولة باعتبارها جمهورية يكون بموجبها الشعب يمسك بالسيادة الشعبية ضمن الأطر الديمقراطية. كما يركز الكتاب على المجتمعات وانتماءاتها وكيفية التعامل معها بالعرف الجمهورياني. فضلاً عن أن الكتاب قد غطى الدستورية ومدى فعلها في الجمهوريانية.

الكتاب ممتع والمكتبة العربية بحاجة لفهم الواقع الفكري ليتسنى لنا إدراك الوضع التنظيمي للدستورية وسلطة القانون، وفهم القيم المستترة تحت الحرية، وصولاً للتمييز بين السيد والعبد، واحترام الحرية بكل أشكالها لأنها تمثل قيم الوجود الإنساني التي تكاد تفقد في ساحات الاضطهاد. الاضطهاد الذي قد يكون في أحيان كثيرة من أشخاص عاديين، ولربما من مستغلي سلطة القانون وتنفيذه عكس ما تستحقه الإنسانية.

هيثم غالب الناهي

بيروت في 3/3/2017

إلى كلّ من روري وأوين لذكرى آنسي

تمهيد

لقد جادلت في كتابنا الموسوم **العقل المشترك** (*The Common Mind* 1993, 1996) للفلسفة الاجتماعية، التي هي في آن واحد مناهضة للجماعية (Anti-Collectivist) ومناهضة لمذهبية الكون المؤلّف من ذرات (Anti-Atomist). وترفض فلسفة مكافحة الجماعية فكرة، أن الأفراد هم عناصر لعب القوى الاجتماعية التجميعية؛ وهم ليسوا أرقاماً في لعبة الفرصة التاريخية، ولا هم بيادق في مسيرة المصير التاريخي. أما بالنسبة لفلسفة مناهضة مذهبية الكون المؤلّف من ذرات، فهي تصرّ على مفهوم مفاده، أن انفرادية الفرد هي حالة زائفة أساساً: يعتمد الناس على بعضهم البعض، في أكثر من وسيلة مسببة، ولديهم القدرة ذاتها على التفكير؛ وهم أساساً مخلوقات اجتماعية. ففي الجزء الاستنتاجي من الكتاب الموسوم أعلاه، وفي وقت سابق منه، رسمت بعض الآثار المترتبة على هذه الفلسفة النظرية السياسية، وأشرت إلى عوامل الجذب للنظام الجمهوري (الجمهوريانية) (Republicanism) لكلّ من يحمل هذا المفهوم من خلال مثل هذه النظرة. في هذا الكتاب أنا لا أناقش صراحة هذه الآثار، ولكن يجب أن أكون واضحاً، إنني أعتبر هذا الكتاب بمثابة تكملة لمجلد سابق. فالعديد من المعلقين النقديين على «العقل المشترك» (The Common Mind) بحثوا بوجه أكمل في رصيد

النظام الجمهوري (الجمهوريانية)، وفي الفرق بين النظام الجمهوري والليبرالية. وهنا آمل أن هذا الكتاب سيوفر ما كانوا يبحثون عنه.

لقد اكتشفت النظام الجمهوري من قبل حوالي عشر سنوات، عندما كنت أعمل مع جون بريثويت (John Braithwaite) في مجال العدالة الجنائية (Criminal Justice) والمُثل السياسية العُليا (Political Ideals)، ولا سيما مثالية الحرية (Ideal of Liberty). وإدراكاً للخبرة، في طرق التفكير الجمهوري بالحرية السياسية، جعلتنا نتساءل، كيف يمكن أن يكون من الممكن رؤية المثالية بوصفها اجتماعية بطبيعتها المميزة - لنراها بموازاة المواطنة في الجمهورية - وفي ذات الوقت نراها كقيمة ذاتية مميزة تمكّن الفرد من الاستمتاع بها ويمتلك شعور بالأمن النفسي والوضع القائم. ومن ثمّ أدركنا أن مثل هذه الطريقة من التفكير في الحرية أصبحت متاحة بمجرد تحقق أمرين مركزيين. **الأوّل** أن هناك فرقاً كبيراً بين التدخل المقيد الذي يتم تصميمه لحسن القول الشائع، والتدخل القانوني الذي يمنع الصراع والتدخل التعسفي. و**الثانية**، أن هناك فرقاً كبيراً بين ما يحدث لتجنب مثل هذا التدخل التعسفي فحسب - لنقل، بسبب القوى المنافسة لك تماماً- وما يكون أكثر أو أقل معرضاً للخطر بسبب ذلك. لنجعل من هذه الأمور المذكورة أعلاه شيئاً مهماً، ولنقول أنه من الطبيعي أن نفكر بالحرية، باعتبار أن الوضع الاجتماعي يكون دليلاً نسبياً لتحديد التدخل التعسفي من قبل الآخرين، ويكون المرء قادراً على التمتع بالشعور بالأمن وذا منزلة عندهم. نهجنا يسلط الضوء على الحرية باعتبارها غير سائدة: باعتبارها شرطاً يجعل من المرء بصورة أقل أو أكثر في مأمن، وبصورة أكثر أو أقل يكون الشعور بالأمن بارزاً وواضحاً للتدخل على أساس التعسف.

إن فكرة الحرية هذه سرعان ما عَلُقت في مخيلتي. ولربما كان

ذلك بسبب الإحساس بتجربتي عندما، عزمت أن أكون كاهناً، وقضيت ردحاً من الزمن في المؤسسات التي عِلِمتُ لاحقاً أنها توصف، بعبارة إرفنغ غوفمان (Erving Goffman)، أنها مؤسسات مجملة. وفي حين الذي أُتيح في هذه المدارس والمعاهد الدينية كانت فرصاً رائعة للدراسة والزمالة، فهي من المؤكّد كانت غير مكترثةٍ لتعليمنا أن نرى السلطات بعيننا المجردة، والمعرفة بثقة أين كنا نقف، وعدم الخضوع للأحكام ذات الأهواء المتقلبة. وعلى العكس من ذلك، استمر تواصلهم ذو الإحساس بالضعف المنهجي، والتعرض لإرادة الحكم، وفي بعض الأحيان يجعلونها ممارسة فضيلة. وحينها قد وصلت للطريق السالكة التي هي ضدّ التبعية المتأصلة في هذا التدريب، ومفهوم الحرية باعتباره يُعرض بطريقة مرضية لعدم السيطرة شرح ماهية الخطأ في ذلك. فتشكيلنا قد حاول زراعة اللا حرية؛ (Unfreedom) التي تمّ تصميمها لجعل الطلبة سلبيين، وغير حازمين، وغير متأكدين لأي منحى يقفون. وعليه، كتبت ماري ولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) في سبعينيّات القرن الثامن عشر الميلادي عن طريقة تبعية المرأة (Women's Subordination) التي حولتها إلى مخلوقات تعلمت على الرضوخ (Bow)، والانحناء (Scrape)، لتحقيق غايتها من خلال «التلميح للأشياء»(*) (Ingratiation). ولربما كانت ولستونكرافت قد كتبت هذا المفهوم لنا.

منذ أن نُفذّت تجربة التبعية على نطاق واسع جداً، كنتُ آمل من

(*) "التلميح" (Ingratiation) هو أسلوب نفسي يحاول فيه الفرد التأثير، والتلاعب أو التحكم بصورة أو أخرى قبل أن يصبح أكثر جاذبية أو محبوب للوصول إلى هدفه. وقد تمت صياغة هذا المصطلح من قبل عالم النفس الاجتماعي الأميركي إدوارد إ. جونز (Edward E. Jones) (1927-1993) (المترجم).

القراء أن يتقاسموا معي الإحساس بضرورة أن يكون هناك شيء جذاب حول هذا النوع من الحرية، الذي يتطلب أن لا تكون مسيطر عليك من قبل الآخرين، حيث تمكنك تلك الحرية، بالتالي، النظر للآخرين بعين ثاقبة. وهذا الآمل قد يشجعني بالاقتناع بأنَّ هذه هي في الواقع كيفية الجمهوريين التقليدية التي تعتبر حبلى بالحرية، حينما يجادلون بأنَّ المعنى المناقض لها هو العبودية (Slavery) أو الاستعبادية (Subjection)، وحينما يصورون التعرض إلى الإرادة التعسفية عند الآخر يصفونها بأنها شرّ عظيم لا بدّ من تجنبه. أنا لست مؤرخاً للأفكار لاستغرق الكثير من الوقت، فبعض الاهتمام عندي هو منصب في إعادة التثقيف، قبل أن أكون في موقع أرى من خلاله الباعث المتكرر في فكر الجمهوريين، وصولاً إلى، بما في ذلك إلى الثورات الأميركية والفرنسية التي كانت تركز على مفهوم الحرية هذا، باعتباره وضعاً لا يمكن أن يتحقق إلا عندما يُحمى الآخرون من القوى التعسفية. لقد كان هذا فضولٌ لإدراك فكرية الحرية هذه التي خرجت من زيها حينما أصبحت واضحة فحسب في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. فقد امتد مفهوم المواطنة إلى خارج نطاق الذكور المالكين (Propertied Males)، ولم يعدّ من الممكن أبداً التفكير بتحرير جميع المواطنين بالمعنى القديم: وعلى وجه الخصوص، لم يعد ممكناً، في ظلّ الأفكار الواردة، التفكير في منح الحرية باعتبارها عدم سيطرة على النساء والخدم. فإذا كانت الحرية في أن يكون المدلى هدف لجميع المواطنين، فإنه سيتعين على الحرية أن تُعيد التصوّر في الشروط الأقل تطلباً، وإعادة التصوّر، كما أزعم أنا، وهو بالتأكيد كذلك.

ولكن هذا الكتاب لا يعني أنه مجرد إبراز فكرة بديلة للحرية، مع وضع بعض الاعتبارات لظهورها ونكوصها التاريخيين. فإذا اعتبرنا

الهدف من إنشاء ووجود الدولة هو تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة - إذا كان لنا إعادة صياغة المثالية الجمهورية - فبإمكاننا أن نبدأ في رؤية الخطوط العريضة لفلسفة سياسة القيادة. فالحرية باعتبارها عدم سيطرة، لها آثارٌ مؤسسية جذابة، كلّما كان ذلك ممكناً بوقت مبكر في العمل التطبيقي المفصل، لذا يحاول الكتاب تقديم عرض موجز لأهم الدروس. فبعضٌ من هذه الآثار المعروضة فيه، سوف تكون حلقة جمهورية مألوفة، على سبيل المثال الصلات القائمة مع المساواة، والمجتمع، والفضيلة المدنية، والتأكيد على الدستورية، والتأكيد على التدقيق على الحكومة. بعضها الآخر سيكون مثيراً للدهشة، مثل، الجدل الذي سيحصل حول السياسات التي يجب أن تتبعها الجمهورية، وماهية نوع الديمقراطية التي يستوجب أن تنفذ. فالحرية باعتبارها عدم سيطرة تدعم الأغنياء، وحتّى تلك المجموعات غير المألوفة في خطط عملها السياسية، فهي توفر الأرضية القانونية لما قد يبدو على خلاف ذلك، مثل المطالب الفئوية في الدولة. والحرية باعتبارها عدم سيطرة، تدعم مفهوم الديمقراطية في ظلّ النقض الذي يأخذ مكانه الاعتيادي في قبول الآخر؛ وما هو من أهمية قصوى في ذلك هو، ليس أن الحكومة تفعل ما الناس يقولونه، ولكن، تحت طائلة التعسف، يمكن للناس أن يطعنون دائماً في كلّ ما تقوم به الحكومة من فعل.

أنا مدين لمجموعة كبيرة من الناس لمساعدتي في مختلف السبل لتطوير الأفكار الواردة في هذا الكتاب والحصول على هذه الأفكار مكتوبة على ورق، عن قصد أو بغير قصد، منهم، فيليب آدمز (Phillip Adams)، وبول فين (Paul Finn) كلاهما دفعني لتأليف كتاب كامل مكتمل للدفاع عن أرائي ووجهات نظري في الحرية الجمهورية والحكومة. لقد ساعدني كوينتن سكينر (Quentin Skinner) في إعطائي

الشجاعة الكافية لتأكيد قناعاتي، وفي توجيهي نحو الهيئات التاريخية لأدبيات الموضوع التي تؤيده، وتقديم التشجيع الذي تشتد الحاجة إليه وتقديم التعليقات المفيدة جداً على المسودة الأولى للكتاب. جيفري برينان (Geoffrey Brennan) مدين له بالتحقيق معي في كلّ نقطة أطرحها لتطوير الحجة، إلى جانب تعاونه في العمل على الفكرة القائمة على الشأن التنظيمي، وهذا هو المهم في آخر فصلين - جعله الشعور في النظام الجمهوري وكأنه التزام مميز وكبير. ولكن مما لا شكّ فيه، كان جون بريثويت (John Braithwaite) قد فعل أكثر من أي شخص آخر لتكوين تفكيري للكتابة عن موضوعات الجمهورية. فهو قد صب أفكاري صباً في كلّ موضوع تقريباً غطاه الكتاب، وساعدني على أن لا أفقد لمساتي في الكتاب، وأرجو أن لا أكون قد أضعت لمسات عملي، مع القضايا العملية والتجريبية.

الفلاسفة والعلماء السياسيين في جامعة أوكلاند، الذين وفروا لي التعليقات المستمرة والثاقبة على المواد التي حواها النصف الأوّل من الكتاب، عندما كنت أستاذ زائر فيها، وقدمت في تلك الجامعات عدد من المحاضرات في عام 1994م. ولقد استفدت من ردود فعل الجماهير الفرنسية والسويسرية، عندما كنت محظوظاً بما فيه الكفاية، في عام 1996، حين قمت بزيارة مواقع تحت رعاية المعهد الجامعي بفرنسا (التي تتخذ من جامعة كاين (Univessite de Caen) مركزاً لها)، وجامعة دو نيوشاتل (Universite de Neuchatel). وتعلمت كثيراً من تعليقات مجموعة من الزملاء الهولنديين، عندما أعطى بعضهم محاضرات في أيار/ مايو 1996 في جامعة إيراسموس في روتردام (Erasmus University, Rotterdam). آمل أن يُغفر لي إذا لم أكن قد حاولت ذكر كلّ الأسماء التي قدمت لي تعليقات مفيدة من بين هؤلاء الذين ذكرتهم أو ضمن مجاميع أخرى.

أنا مدين بصورة كبيرة لعدد صغير من زملاء العمل والطلبة الذين كانوا دائماً مستعدين لمناقشة أفكاري المتعلّقة بهذا الكتاب: وعلى وجه الخصوص كلاً من فرانك جاكسون (Frank Jackson) ومايكل سميث (Michael Smith) من الذين تعلمت معهم باستمرار أكثر مما أنا قادر على وصفه، ولكن أيضاً مدين إلى مويرا غاتنز (Moira Gatens)، وكنود هاكونسين (Knud Haakonssen)، وإليسا كازينسكا - ناي (Elisa Kaczynska-Nay)، وكريستين باركر (Christine Parker)، وديبورا راسل (Deborah Russell)، وكارولين ويست (Caroline West)، وجون وليامز (John Williams). وأنا مدين لكثير من الآخرين الذين اهتموا بالتعليق على الكتاب، وفي بعض الحالات كانت تعليقاتهم مكتوبة بصورة مطولة، على الحجج الناشئة منه: دايفد برادون ميتشل (David Braddon-Mitchell)، وبول بورك (Paul Bourke)، وفاليري بريثويت (Valerie Braithwaite)، وأندرو برين (Andrew Brien)، وطوني كودي (Tony Coady)، وسوزان دودز (Susan Dodds)، وجون فيرجون (John Ferejohn)، وبوب غودين (Bob Goodin)، وباري هندس (Barry Hindess)، وإيان هنت (Ian Hunt)، ودنكان إيفيسون (Duncan Ivison)، وتشاندران كيكاثاس (Chandran Kukathas)، ودوغلاس ماكلين (Douglas MacLean)، ودايفد ميلر (David Miller)، وكيفن موليغان (Kevin Mulligan)، وتوم ناغل (Tom Nagel)، وباسكال باسكينو (Pasquale Pasquino)، ومارك فيليب (Mark Philip)، وإيان ريفنسكروفت (Ian Ravenscroft)، وجان فابيان سبيتز (Jean-Fabien Spitz)، وجون أوهر (John Uhr)، وكاثرين فالكه (Catherine Valcke)، ودايفد ويست (David West)، وسوزان وولف (Susan Wolf). وأنا ممتنن جداً بمستوى لا يقدر للمساعدة التي قدمها ريس تريدويل (Chris Treadwell) في إعداد النسخة المطبوعة على

الإله الكاتبة، وللمستوى غير العادي للتشجيع والتعاون الذي وصلني من المحررين، تيم بارتون (Tim Barton)، ودومينيك بيات (Dominic Byatt)، وصوفي أحمد (Sophie Ahmad). كما أكرّس شكري في هذا الكتاب لأولادي روري (Rory) وأوين (Owen)، وبالقدر الأكبر باسمهما وأسميّ شكري أيضاً لأُمهما، فحتّى ولو تمكنت إيلين ماكنالي (Eileen McNally) من نفي المسؤولية عن ما كتبته، فلا يمكنها أن تنكر ما ساعدت فيه الكفاية في كتابة ذلك وامتلاكها الإخلاص والتفاني.

لقد أشرت في بداية التمهيد إلى كتابي الموسوم **العقل المشترك** الذي لا يمكن أن أعده ككتاب في وضع أكثر ملاءمة ودعماً من دون مدرسة أبحاث العلوم الاجتماعية في الجامعة الوطنية الأسترالية في كانبيرا (The Research School of Social Sciences at the Australian National University in Canberra). وباستطاعتي أن أقول، أن الشيء ذاته لهذا الكتاب. فكثافة الاختصاصات المتعددة في المدرسة، ووجود الصلة التي يمكنها أن تُعطي أفضل المنح الدراسية الأسترالية والدولية، والكرم الفكري الذي هو سمة من موظفيها والطلاب: هذه الأصول الثمينة التي عُرضت لي طوال فترة عملي في نظرية الجمهورية. أنا سعيد ومحظوظ بالانتماء إليهم.

كانبيرا (Canberra)

أيار/ مايو 1996

المقدمة

أفكار وسياسة

سيكون الأمر تخيلياً، إذا ما اعتقدنا بأنَّ ما يحدث في السياسة ما هو إلا وظيفة أفكار معيارية (Normative Ideas) يجري تداولها في جميع أنحاء العالم السياسي. حيث يتم تحديد السياسات المؤسسية المفترضة وشكل الأنماط المؤسسية المستقرة على قدر كبير، من خلال مصالح الأطراف المعنية، ومن خلال وجهات النظر بشأن المسائل التجريبية - من خلال وجهات نظرهم، على سبيل المثال، على ما يمكن تنفيذه انتخابياً ومؤسساتياً - كما هو الحال من خلال أفكارهم فيما يتعلق بكيف يجب أن تسري الأمور بشكل مثالي.

حتّى الآن تعتبر الأفكار المعيارية لها الأهمية الأولى في الحياة السياسية. وهو أمرٌ لا يمكن تحقيقه إلا عبر السياسيين، والمسؤولين الحكوميين لكسب التأييد للسياسات التي ينتهجونها، لدرجة أنه بإمكانهم أن يمثلوا مؤيديهم ضمن إطار الشرعية: لدرجة أنهم بإمكانهم أن يمثلوا مؤيديهم في السياسات التي يحثون عليها من خلال هذا الأمر أو تلك المتفق عليها مسبقاً، أو تلك المتفق عليها بصورة أقل أو أكثر، أو في حالة

الالتزام. وحتّى الشرطة السرية في مجتمعات أوروبا الشرقية، لا يمكنها المحافظة على الأنظمة الشيوعية لأن تبقى في مكانها من دون تغيير، بعد أنْ أصبحت مسألة الاعتراف المشترك (Common Recognition) بأنَّ المثل العليا المرتبطة بتلك الأنظمة لا يمكن تصورها بأنها جيدة، أو على الأقل لم تستهدف بشكل جيد، وأصبح هناك القليلون فقط ممن يؤمنون بأنظمتهم السياسية.

إن الأفكار المعيارية التي يتم تداولها في، وحول الحياة السياسية هي نادراً ما تكون، بالطبع منسقة بقدر الإمكان وفق الأفكار السائدة في النظم الشيوعية. وفي الديمقراطيات المتقدمة اليوم تأتي الأفكار المعيارية ضمن التيارات المختلفة الدائرة بدوامة حول القضايا البارزة لصنع السياسات. وفي بعض الأحيان، تتحرك هذه التيارات معاً، وتخلق زخماً كبيراً لدعم اتّجاه سياسي ما على حساب آخر؛ وفي بعض الأحيان تشتد الأفكار المعيارية ضدّ بعضها البعض وتولدّ نموذج فوضوي وغير متوقع.

إن التيارات الرئيسيّة التي تغسل كلّ صخورنا الصانعة للسياسة من السهل التعرف عليها. ولعل أحد تيارات الأفكار الاقتصادية المتعلقة بأهمية تلبية الأفضليات، مهما كانوا، يمكنها استقدام الناس إلى العالم الاجتماعي، وحول الحاجة إلى وضع الضوابط الفعالة - عادة السوق - للتخصصات من مثل ضمان أقصى قدر من أفضلية الارتياح. وتيارٌ آخر هو تيار للأفكار حول حقوق الناس العالمية، سواء كانت تصوّر هذه الحقوق بصورة هزيلة أو بطريقة غنية، وإزاء المتطلبات التي تؤدي إلى احترام المؤسسات السياسية وتعزز التمتع بتلك الحقوق. ورغم أن هذا الآخر الذي هو تيار من الأفكار التي تعطي الأولوية للقضايا الاجتماعية

أو العدالة أو المساواة - أو التي تركز على المظالم المماثلة مثل الفقر أو الاستغلال والتبعية والقمع - والتي تجادل في أن النظام يقدم لهذا وذاك من مجموعة النتائج القيمة. والآخر، بطبيعة الحال، هو تيار من الأفكار الديمقراطية التي تربط الشرعية، أكثر أو أقل حصراً، مع كلّ السياسات والأنماط المستمدة من إرادة الشعب، باعتبارهم يمثلون رأي الأغلبية عند وصف هذا التقليد، أو على الأقل يمثل شيئاً من إرادة ممثلي الشعب المنتخبين.

وغالباً ما تمثل هذه التيارات الدوامة السياسة المعاصرة، المفيدة بما فيه الكفاية، باعتبارها لغة منافسة أو خطابة للشرعية. وهي لغات أو خطابات - على سبيل المثال، هي ليست نظريات أيديولوجية - لأنها تسمح لأولئك الذين يتحدثون بها في الاختلاف والنقاش مع بعضهم البعض على مسائل السياسة التفصيلية. كما هي تتألف من الافتراضات المشتركة، التي هي مجردة بما يكفي لكي يتم ترك مجالاً للاختلافات والصلات الوثيقة بما تكفي للعمل، بوصفها قيود على النقاش حول تلك الاختلافات؛ فهم يجعلون المحادثة ممكنة من دون الحكم مسبقاً على الاتجاه. وبينما هم يتناولون الكثير من التعابير الموحّدة المشتركة التي من الواجب ذكرها - تعبير واحد عن الحرية - إلا أنهم يتميزون عن بعضهم البعض بما فيه الكفاية فيما يدلون به من نظم منافسة للنقد السياسي، وإضفاء الشرعية على الترتيبات المؤسسية.

فلسفة سياسية

من المسلم به، أن ما يجري في السياسة ما هو إلا محالة ضمن اللغة المعيارية (Normative Language): في اللغة، الآن عينه في هذا التيار من الأفكار، والآن عينه من ذلك. من المسلم به، بتعبير آخر، أن للسياسة

دائماً جانب ما- جانب جزئي - من المداولة. ماذا يعني هذا القول عن دور المنظر السياسي المعياري (Normative Political): أو إذا كنت تفضل أن تسميه الفيلسوف السياسي (Political Philosopher)؟

إن ذلك يعني، إن أي شيء آخر قد يقوم بفعله الفيلسوف السياسي، أحدهم المشروع الواضح هو دراسة النقاش السياسي والشرعية، ونقد مختلف الافتراضات التي تبدأ منها تلك اللغات، هو استكشاف لمدى التحام اللغات مع بعضها البعض مع لغات الأزمان والأماكن الأخرى، والبحث عن الشروط الجديدة والأوسع لتأطير النقاش السياسي.

ذلك فيه بعضٌ من الرتابة والمهمة المثيرة. تلك المثيرة لدرجة يتحدى فيها الفيلسوف ليأخذ خطوة إلى الوراء، والنظر في المسائل التي مرت من دون سابق إنذار في ارتباك واضطراب المشاركة بالنقاش. أنه يمسك في طياته إمكانية إصدار اللغة التي اخترتها لمناقشة القضايا السياسية الحقيقة الخاصة بك. ويمكنك أن تصبح على بينة من الافتراضات التي تنقلها تلك اللغة وصياغتها بما ينسجم مع عقلك، بدلاً من أن تكون ضمن وسط النقاش والفكر الذي يلزمك بالطرق التي تخطرك بالهروب الممنهج. ففي نظر الفيلسوف تكون اللغة غير المفحوصة، سواءً كانت لغة سياسية، أو أخلاقية، أو إرادة حرة، أو وعي هي لغة لا تستحق التحدث عنها: بالإمكان عرض العديد من الافتراضات غير المرغوب فيها. فالإثارة في وصف المهمة هنا، هي مثل أي مهمة فلسفية، هي إثارة لإتقان الوسيلة الخاصة بك، بافتراض أن درجة السيطرة على الأفكار من شأنها أن تسيطر عليك فيما بعد.

لكن المهمة الموصوفة هنا هي أيضاً مملة (Humdrum). فمهما تم إنجازه من قبل الفيلسوف بطريقة فردية في طريق المعرفة والخبرة

والاتقان، نجد أن في كلّ ذلك يكون هو أو هي في أمل أكثر من أي وقت مضى ممثلاً لذاته في مساهمة واحدة، عند وقت محدد معين، وفي منتدى ما، للحوار وأنَّه متجه نحو تجاوز سرعة أي جهود يمكنهم فعله لتوجيهها. فالمحادثات السياسية، مثل التي هي موجودة في يومنا هذا من الديمقراطيات المتقدمة، في تطور وتحوّل مستمرين، كما هو الحال في اللغة الواحدة، وفي الآن عينه تأتي في المقدمة، وكما هو النقاش المتحول الآن في هذا الاتجاه، والآن عينه كذلك. فلا يوجد فرد هنا، ولا وجود لأي فيلسوف يمكنه توقّع فعل شيء أكثر من دور الرتابة الممل جداً. ويمكن أن نتوقع أن يُسمع صوتهم فقط في دائرة صغيرة، وإذا تمّ إيصالها إلى جماهير أخرى فمن شأنها أن تكون دائماً تقريبيةً، وبسبب الآخرين يحدث القول بأشياء ذات صلة: أنّهم جزء من سلسلة التخاطب.

من المهم جداً أن يدرك الفلاسفة هذا التقييد بشأن ما يأملون تحقيقه. فإذا أقدم فيلسوف ما، يكتنفه طموحٌ لتقديم الفلسفة السياسية حيث الغرض منها إنهاء الفلسفات السياسية، للمحادثة سياسياً مع رجل أعمال - صوت فلسفي ليغرق فيه كلّ الأصوات الفلسفية - فإنّه لا بدّ أن يحس بخيبة أمل. ومثل خيبة الأمل هذه يمكن أن تولد موقفاً من اليأس والشكّ تجاه إمكانيات المحادثة بشكل عام. وهو ما يمكن أن يقود المنظرين إلى التخيلية، بأنَّه لا وجود لأي محادثة حقيقية في السياسة، وهناك فقط وجود إلى لعب السلطة المجردة: هذه حجة سياسية، وتبادلية لا ترقى أبداً لأي شيء أكثر من احتفالية تلويح الأعلام. والتوصل إلى إنها لا يمكن أن تجعل المحادثة العامة تنحني إلى بذرة أسبابهم الخاصة، فهم يستنتجون أنه لا يوجد سبب على الإطلاق: ولا حتّى أي سبب من النوع الذي لا يمكن تنفيذه بسرعة، أو لا يمكن تنفيذه

بالتمام، أو لا يمكن تنفيذه في إطار زخمه الخاص به، ولا يمكن تنفيذه على كافة الأصعدة في آن واحد.

هؤلاء المنظرون يتطلعون إلى التطوّرات التي حدثت فيما أتى في السنة الأخيرة، على سبيل المثال، هم يرفضون أن نرى أي دوافع لبوادر اتفاق محادثة أو نفوذ. فهم فشلوا في ملاحظة المناقشات الطويلة، والمتقطعة، ولكن لا تزال المناقشات المؤثرة التي وقعت في مختلف البلدان بشأن قضايا معينة من مثل إلغاء الرق (Abolition of Slavery)، وإصلاح معيشة الأحياء، وتوفير التعليم الإلزامي (Compulsory Education)، وتمديد الامتياز (Extension of the Franchise)، وقبول المرأة في البرلمان، توفير الأمن الاجتماعي (Social Security)، وتنظيم منهجية المستشفيات، ووضع خطط الصحة العامة. أنها تجعل من شارة البصيرة المهنية للعمل على إيجاد أسباب سخرية حول قيمة أي تطور من هذا القبيل، أو حولها بعد حدوث النتيجة، ولو جزئياً، للطلب المسبب أو السخط المسبب.

ولكن القول بأنَّ أي فيلسوف كفرد يمكننا أن نتوقع أنه يفعل الكثير وحده، لا يعني أن الفلسفة السياسية على هذا النحو لا تحقق أي شيء مهم. وإن احتمال المحادثة السياسية القادمة التي هي على غير هدى تماماً من انعكاسات الفلاسفة السياسيين، هي سيناريو قاتم وتقشعر له الأبدان. لأنه هو أساساً عمل تمّ فعله بواسطة فضيلة عمل هؤلاء المنظرين الذي يضم شروط الحوار السياسي والتحقيق معهم بشكل منتظم ومتشابك، وتجدد من حين لآخر أو استبداله. ومن شأن المحادثة من دون أي زاوية للتفكير المتواصل من هذا النوع الذي يعمل بسرعة على الأرض في **الكتاب المقدس** للتأكيد القاطع ومحاربة التأكيد. فإذا الفلاسفة السياسيين غير موجودين، فلا بدّ من أن نخترعهم.

مفرطةٌ الطبيعة السياسية - أو على الأقل على جانب التخاطب السياسي - حول دور الفلسفة السياسية. ماذا إذن في نيتي تحقيقه من خلال الجهود التي بذلتها في هذا الكتاب؟

أُريد أن أُذكر زملائي في الفلسفة السياسية - من الناحية المثالية، أنه في الجمهور الأعم، يمكن للانضباط أن يجذب أحياناً - بنوع من الإحساس بالظلم، ونوع من المثالية اللذان لم يُعطيا اهتماماً في المناقشات المعاصرة. أُريد أن أُعبر عن المظالم (Grievance) في المسألة باعتبارها شكوى بخصوص المسيطر، والمُثل العليا في المسألة باعتبارها رؤية حرة. أُريد أن أثبت أن لغة السيطرة هذه، والحرية - لغة الحرية هذه باعتبارها غير مسيطرة - ترتبطان بصورة بعيدة مع الفكر التقليدي الجمهوري التي شكلت العديد من المؤسسات والدساتير الأكثر أهمية، والتي نقرنها بالديمقراطية. وأُريد أن أجادل بأنَّ هناك سبباً وجيهاً جداً هو، أن تجد مكاناً مرة أخرى لهذه اللغة في المناقشة السياسية المعاصرة. فالتفكير في السياسة من حيث مطالب الحرية بوصفها عدم سيطرة، يعطينا الصورة الكاملة جداً والمقنعة لماهية ما هو التوقّع المعقول لقيام دولة كريمة ومجتمع مدني لائق (Decent Civil Society).

إن التظلم الذي أضعه في عين اعتباري، يعني بالنسبة لي، الحاجة للعيش تحت رحمة شخص آخر، والحاجة إلى العيش بطريقة يتركك عرضة لبعض المرضى الذين هم في وضع بإمكانهم فرض التعسفية؛ وهذا، على وجه الخصوص، عندما يكون كلّ واحدٌ منكم في موضع يمكنه أن يرى إن كان مسيطر عليه من قبل شخص آخر أم لا، وفي وضع يرى أن كلاً منهم يرى هذا الوضع... وإلخ. إن التظلم الذي تُعرب

عنه الزوجة التي تجد نفسها تُعنف من قبل زوجها بإرادتها من دون أي إمكانية لوجود الإنصاف، هو ذلك التظلم نفسه الذي يتعرض له العامل الذي لا يجرؤ على رفع شكوى ضدّ صاحب العمل، والذي هو عرضة للتأثر بأي مجموعة من الانتهاكات، وبعض التفاهات، وبعض المخاطر، إن اختار صاحب العمل ارتكابها؛ والتظلم هو المدين الذي يعتمد على رحمة المرابي أو موظف البنك لتجنب العوز المطلق والهلاك؛ والرفاهية التي تعتمد على الذين نجدهم عرضة لنزوات كاتب مضاد ما إذا بمقدور أطفاله تلقي قسائم وجبات الطعام أم لا.

يشير الفكر المعاصر إلى، أن الأفراد الذين يتعرضون لمثل هذه المواقف يحتفظون بحريتهم إلى الحدّ الذي لا يتم إكراههم أو إعاقتهم قسراً. ولكن سواءً تفادوا أو لم يتفادوا التدخل بشؤونهم، فهم بالتأكيد لديهم تظلم. فهم يعيشون في ظلّ وجود الآخر، حتّى ولو لم يتم رفع أي سلاح ضدهم. وهم يعيشون في حالة عدم اليقين إزاء ردود فعل الآخرين، وهم بحاجة إلى الحفاظ على عين الطبيعة مفتوحة لمواجهة أمزجة الآخر. فقد وجدوا أنفسهم في موقف يحط من شأنهم بسبب ضعفهم، وعدم القدرة على النظر في عين الآخر، حيث يمكن حتّى أن يكونوا مجبرين على التزلف، أو يكونوا اليوم متملقين في محاولة منهم للوصول إلى مبتغاهم ببراعة.

كما تبين سلفاً، كي أزعم هنا، أنه في ظلّ ما يعتبر طريقة جمهورية قديمة للتفكير بالحرية، نجد إن الأفراد الذين هم في موضع مُسيطَر عليهم هم بصورة واضحة لا شائكة فيها غير أحرار. فلا سيطرة من دون أن لا حرية، حتّى إذا كان العامل المسيطر باقياً بأيديهم. فكونك غير حرّ لا يعني إنك مقيد؛ وعلى العكس من ذلك، إن ضبط النفس في نظام قانوني عادل

- نظام غير تعسفي - لا يعني إنك غير حرّ. والنظام غير الحرّ يتكون بدلاً من ذلك، من الخضوع للسيطرة التعسفية: الخضوع لإرادة يُحتمل أن تكون متقلبة أو أن الحكم يحتمل فقهيّة أخرى. وتشمل الحرية الانعتاق من أي من هذه التبعية، والتحرر من أي من هذه الاعتمادية على الغير. إنّه يتطلب القدرة على الوقوف وجهاً لوجه مع مواطنيكم، في وعي مشترك مفاده، أن لا أحد منكم لديه قوة تدخل تعسفية على الآخر.

إن التقليد الجمهوري القديم الذي أتكلّم عنه هو، تقليد مرتبط بـ: شيشرون(*) (Cicero) عند ذلك الوقت من عمر الجمهورية الرومانية، والتقليد الذي مع مكيافيلي (Machiavelli) - «ربوبية مكيافيلي» (The Divine Machiavel) في الخطاب - والعديد من الكتاب الآخرين من جمهوريات النهضة الإيطالية؛ والتقليد الذي مع جيمس هارينغتون (James Harrington) ومجموعة من الشخصيات الأقل شأناً في وبعد فترة من الحرب الأهلية الإنجليزية والكومنولث، والتقليد الذي مع العديد من منظري الجمهورية أو الكومنولث في القرن الثامن عشر الإنجليزي والأميركي والفرنسي. وسأركز أكثر في كثير من الأحيان على «رجال الكومنولث» (Commonwealth Men) الذين هيمنوا على اللغة الفكرية الإنجليزية والأميركية في أواخر السابع عشر والقرن الثامن عشر. فقد تخصص رجال الكومنولث بالمثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة على الحرية، وكذلك باعتبارها هروباً من التعسفية

(*) نسبة إلى رجل الدولة الرومانية الخطيب والكاتب في الفترة 106-43 قبل الميلاد ماركوس توليوس شيشرون (Marcus Tullius Cicero)، والذي يعتبر منشئ النثرية اللاتينية. كان سياسياً معارضاً لسياسات يوليوس قيصر (Julius Caesar) بجانب التحرري بومبي (Pompey)، ويُعرف عنه أنّه هاجم عام 43 قبل الميلاد سياسات مارك أنطوني (Mark Antony) في خطبته التي ألقاها في الجموع الغاضبة على الإمبراطور فحكمه أنطوني بالإعدام ونفذه، ومنها أصبح رمزاً للحرية في تاريخ الدولة الرومانية (المترجم).

- وساعدوا في تشكيل عادات ذات ردّ فعل سياسي والاعتقاد بأنه مازال هناك وجود النجاة نحو الحياة مستمرٌ حتى هذا اليوم. كان هناك الامتناع المميز الذي، في حين أن قضية الحرية باعتبارها ترتكز على عدم السيطرة بصفتها المفتوحة المصاحبة للدولة ومسؤوليها - هو أساساً بفضل الدولة والدستور، بعد كلّ شيء، الناس يتمتعون بهذه الحرية - نجد أنه لا يزال هناك أيضاً مسؤولون من ذوي التهديد الكامن وعلى الناس أن يسعون إلى «إبقاء الأوباش صادقين»؛ لذا فإن ثمن الحرية هو اليقظة الدائمة.

عندما أشاد رجال الكومنولث والجمهوريين التقليديين بالمُثل العليا للحرية بصفتها عدم سيطرة، فهم كانوا قد تخيلوا فقط أكثر من أي وقت مضى بأنها كانت مثالية النخبة الحاكمة، وتياراً ذكورياً رئيسياً؛ فقد كانوا كلُهم رجالاً، وبعد كلّ شيء، هو عصر الرجال. ولكن هناك كلّ الأسباب التي تدعونا للسؤال، لماذا يجب علينا إعادة صياغة تلك المثل وإعادة تقديمها باعتبارها مُثلاً عالمية عُليا لأفراد المجتمع المعاصر. على أي حال، هذه قناعتي الخاصة، كما سيتضح ذلك في سياق الكتاب. أنا أعتقد، أن فكرة الحرية باعتبارها عدم سيطرة، تناسبها مع العديد من الأفكار المسبقة التي اتّفقنا عليها، لأنّها تلتقط الأمنيات الهامة التي نُقشت بالفعل في العديد من مؤسساتنا، ويمكن أن تكون لهذه الأمنيات حساب تعبير قاطع لـ ما هي الدولة اللائقة والمجتمع المدني اللائق الذي ينبغي أن يفعّل أعضاءه.

لقد قلت في وقت سابق، أن هناك العديد من اللغات للشرعية موجودة في عالم السياسة الديمقراطية اليوم. على أي حال، إن واحدة من السمات البارزة لتلك اللغات، هي أن كلّ هذه اللغات في نقطة ما

أو أخرى، تستدعي مفهوم الحرية؛ وكل واحدة منها تشارك الأخرى باصطلاح للحرية أو التحرر. فلغة الاقتصاد توجهنا نحو السوق الحرة، وحرية التعاقد مع بعضنا البعض أياً كان الأمر؛ في حين تركز لغة الحقوق على حقوق حرية الفكر وحرية التعبير، وحرية التنقل، وما شابه ذلك؛ ولغة الرفاه والعدالة والمساواة، أو الفقر والاستغلال والتبعية، وتدعي بأنها تعمل على توضيح المتطلبات الضرورية للتمتع بالحرية أو لجعل الحرية فعالة. ولغة الشرعية الديمقراطية تعزف على شرعية ما للشعب من حقّ في الحرية والتقرير بحرية، وعلى الطريقة التي يشترك فيها الأفراد بصفتهم الشخصية في تلك «الحرية الجماعية» (Collective Freedom).

إن تداخل مصطلحات الحرية في تلك اللغات، يُعطي مؤشراً لأهمية كلاً منا، أو على الأقل كلّ واحدٌ منا هو ممن يتعاطفون مع الديمقراطيات التي هي على النمط الغربي التي تعزو إلى مفهوم الحرية بصورة طبيعية. ولكن لنا أن نفسر ذلك، هذا المفهوم يحتوي على خدعة الرجل الدائمة المتعشعشة في تفكيرنا. فحقيقة هذا الوضع تعني، إن حجتي حول مثالية الجمهورية بخصوص الحرية فيها أكثر من فائدة أثرية أو تحليلية. إنني مازلت أرى أن، مثالية الجمهورية التقليدية للحرية تدعم وتوحد الوثيقة الدامغة للمطالب السياسية، فإذا كانت الدولة والمجتمع يرعيان الحرية وكذلك عدم سيطرة أعضائهما، فإننا سننظر في معظم الأمنيات الأخرى بعد النظر لأي ذات هؤلاء. فكلّ ما يمكن أن يقال عن هذا الادعاء، ومركزية مفهوم الحرية إنها تعني أنه ينبغي على الأقل اهتمام القيادة بالأفراد. قد يكون هذا الأداء مخطئاً ولكن ذلك بالتأكيد ليس مملاً.

لا يكون ما أود أن أقوله، مطالبة فقهيّة، فأنا لست وحيداً في العثور على التقليد الجمهوري لمصدر الاعتقاد المثمر للأفكار والمُثل العليا.

المؤرخون مثل جون بوكوك (John Pocock) (1975) وكوينتن سكينر (Quentin Skinner) (1978; 1983; 1948) لم يجعلوا التقليد مرئياً لنا فحسب في العقدين الماضيين، بل أظهروا أيضاً كيف يمكن أن يعطونا منظوراً جديداً للسياسة المعاصرة. وقد زعم سكينر على وجه الخصوص، أنه يمكن أن يقدم لنا فهماً جديداً للحرية، وإن حجتي قد استندت إلى هذا، وقد أشرتُ إلى ذلك في الفصل الأوّل. المفكرون القانونيون مثل كاس سنشتاين (Cass Sunstein) ;1990a; 1993a) (1993b من ناحية أخرى، قد عادوا إلى التقليد الجمهوري في تجسيده الأميركي المتميز في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي ووضعوا حجة قوية للادّعاء بأنَّ التقليد يوحي بوسيلة مميزة لتفسير الدستور الأميركي، وبشكل أعم، أنه يعطينا لمحة عامة ثاقبة حول دور الحكومة. لقد تواصلت بمجموعة متنوعة مع العمل من وجهة نظر سنشتاين، في الجزء الأخير من الكتاب. علماء الجريمة ومنظرو التنظيمية والرقابية من مثل جون بريثويت (John Braithwaite) من الذين تعاونت معهم بنشاط، وجدت في التقليد الجمهوري مجموعة من الأفكار المقنعة لتوضيح كلّ المطالب التي ينبغي أن نضعها في النظام التنظيمي - لنقل، نظام العدالة الجنائية - وتوقّعاتنا إننا يجب الصمود على كيف يمكن أن تكون هذه المطالبات هي الأفضل، التي تناسبنا Ayres and Braithwaite) (1992. وهؤلاء هم ليسوا سوى عدد قليل من المفكرين من بين العديد من المعلقين الذين بدئوا في رسم الروابط الجمهورية، وأحياناً يعملون لرسم النشاط على أفكار الجمهورية، في السنوات الأخيرة[1].

(1) Nicolet (1982), Ferry and Renaut (1985), Michelman (1986), Elkin (1987), Pagden (1987), Weintraub (1988), Taylor (1989), Oldfield (1990), Bock et al. (1990), Rahe (1992), Fontana (1994), Hutton (1995), Blom (1995), Spitz (1995a), Viroli (1992; 1995). See too Pettit (1996c).

النظام الجمهوري (الجمهوريانية)، الشعبوية، الليبرالية

عندما يصف المفكرون أنفسهم بأنهم جمهوريون من مثل سكينر، وسنشتاين، وبريثويت؛ وعندما أصف نفسي في الواقع بأنّني على هذا الطريق، فأنا أود أن أذكر أن التقليد الذي نحدده هنا هو ليس بنوع من التقليد - في نهاية المطاف، تقليد شعبوي (Populist) - الذي يشيد بالمشاركة الديمقراطية للشعب، باعتباره واحداً من أعلى الأشكال الطيبة التي هي في كثيرٍ من الأحيان تشمع بمعزوفة «المجتمعاتية»(*) (Communitarian) غير المجدية، وعن الاستصواب الوثيق، والمجتمع المتجانس بالمشاركة في كثير من الأحيان الذي يتم افتراضه (Philp 1996). فالتقليد الجمهوري المتميز في هذا الكتاب، هو ليس تمييزاً شعبوياً بطبيعته في هذا الطريق والواقع، وكما سنرى لاحقاً، هو ليس مجتمعاتياً بشكل خاص. فحرية الجمهوري هي المثل الأعلى للمجتمعاتية وبمعنى سأعمل على توضيحه في الفصل الرابع من هذا الكتاب، ولكن الحلّ الأمثل هو ما يمكن أن يكون متوافق مع أشكال التعددية الحديثة للمجتمع. وفي حين يجد التقليد الجمهوري قيمة وأهمية في المشاركة الديمقراطية، فإنّه لا يتعامل معها على أنها قيمة قاعدة متينة. وقد تكون المشاركة الديمقراطية ضرورية للجمهورية، ولكن هذه الضرورة لأنه هناك حاجة لتعزيز التمتع بالحرية باعتبارها عدم سيطرة، وليس بسبب عوامل الجذب المستقلة لها: ليس لأن الحرية، باعتبارها تصوّراً إيجابياً يوحي، لا شيء أكثر أو أقل من حقّ المشاركة الديمقراطية.

(*) المجتمعاتية (Communitarian)، هي فلسفة تؤكد على العلاقة بين الفرد والمجتمع (المترجم).

إن هذه النقطة مهمة لتؤكد، أن مصطلح «الجمهوري» قد حان وقته لكي يكون مرتبطاً في كثير من الأواسط، ربما ذلك كان بسبب تأثير حنة أرندت (Hannah Arendt) (1958, 1973) واستخدامه للنهج المجتمعاتي والشعبوي (Viroli 1992: 286-7). ويمثل هذا النهج الشعب في الوجود الجماعي كسيد وكعبد للدولة، ويشير إلى أنه يجب على الشعب أن لا يعتمد على ممثلي الدولة والمسؤولين إلا في حالة الضرورة القصوى: الديمقراطية المباشرة، سواء من قبل البرلمان أو الاستفتاء، هو الخيار المفضل بشكل منهجي. وعلى النقيض من ذلك، يرى الشعب في الكومنولث أو الجمهوري شيئاً موثوقاً به، سواءً على المستوى الفردي أو الجماعي، كما يرى الشعب الدولة بأنها وصي: على وجه الخصوص، يرى الشعب الدولة باعتبارها موثوقاً بها، ضماناً لتدبر الحكم غير التعسفي. وبهذا الموقف قد تكون الديمقراطية المباشرة في كثير من الأحيان أمراً سيئاً للغاية، لأنها قد تكون ضامنة لأقصى أشكال التعسف: الطغيان على الأغلبية. فالأدوات الديمقراطية للسيطرة ستكون بالتأكيد أدوات مرغوبة ولا غنى عنها، ولكنها ليست أهم ما في الكُلّ وليست هي النهاية لكلّ حكومة جيدة.

هناك الكثير عن البديل الشعبي للجمهوريانية. فما هي الآن العلاقة بين التقليد الجمهوري، كما يُصور ذلك، وهل ربما يكون بديلاً أكثر بروزاً يمثله التصوّر الليبرالي في السياسة؟

التقليد الجمهوري، كما سأناقش، يسهم مع افتراض الليبرالية أنه من الممكن تنظيم دولة قابلة للحياة ومجتمع مدني فعال مبني على أساس تجاوز العديد من الانقسامات الدينية ذات الصلة. وإلى هذا الحدّ

سيدعي الكثير من الليبراليين أن هذا التقليد ملك لهم. ولكن لقد ارتبطت الليبرالية على مدى مائتي سنة بتسعة من تطوّراتها، وفي معظم أنواع مؤثراتها، المصاحبة للمفهوم السلبي للحرية، بسبب غياب التدخل، مع افتراض أنه لا يوجد شيء قمعي بطبيعتها لبعض الأشخاص الذين يعانون من سيادة السلطة على الآخرين، شريطة أن لا تمارس هذه السلطة ولا وجود محتمل لممارسة هذا الحقّ. لقد جعلت هذه اللامبالاة النسبية للسلطة أو الهيمنة الليبرالية وجوداً للتسامح في العلاقات البيتية، وفي مكان العمل، وبين الجمهور الناخبين، وأماكن أخرى، وإن الجمهوري يُشجب باعتباره نموذجاً من نماذج الهيمنة وانعدام الحرية. ويعني ذلك، إذا كان الليبراليون يشعرون بالقلق تجاه قضايا الفقر والجهل وانعدام الأمن، وما شابه ذلك، وكذلك هناك الكثير، فإن ذلك عادة ما يكون بسبب بعض الالتزامات المستقلة عن الالتزام من أجل الحرية وعدم التدخل: لنقل، الالتزام لإشباع الحاجات الأساسية، أو لتحقيق مساواة معينة بين الناس.

إن الليبرالية التي أحاول بناءها هنا، هي كنيسة فسيحة (Ryan 1993). وأعتقد أن هناك من الليبراليين من اعتنق الحرية باعتبارها عدم تدخل. أنا أميز ما بين يسار وسط الليبرالية الذين يشددون على ضرورة جعل عدم التدخل ذا قيمة فعالة، وليس فقط قيمة رسمية أو من الذين يتبنون القيم مثل المساواة أو القضاء على الفقر، بالإضافة إلى قيمة عدم التدخل؛ وبين يمين وسط الليبرالية الكلاسيكية أو التحرريين (Machan and Rasmussen 1995) - الذين يعتقدون بكفاية إقامة عدم التدخل باعتباره واقعاً قانونياً رسمياً. ولكن أود أن أذكر أن العديد من ليبراليي يسار الوسط سوف يكونون غير راضين عن هذه الطريقة في سبك الأمور (Larmore 1993: ch. 7; Holmes 1995). وسوف ترى

الليبرالية وجود قواسم مشتركة مع الموقف الجمهوري أكثر منه مع التحررية (Ackerman 1991: 29-30)، وأنها ربما تريد أن تتخلى عن تصنيف الشعبوية(*) (Populism)، والنظام الجمهوري، والليبرالية لصالح بديل مثل الشعبوية، النظام الجمهوري/ الليبرالية، والتحررية(**) (Libertarianism).

هناك ما يمكن أن يقال عن هذا البديل. لقد ذكرت ذلك، حيث الصورة الشعبية لحكومة تمثل الشعب باعتباره هو السيد والدولة هي العبد، صورة الجمهورية أو الكومنولث الذي يصور الناس بأنهم هم الضامن لمنح الثقة والدولة لا تتعدى أن تكون وصياً. ومن المؤكّد أن يسار الوسط الليبرالي يكاد يكون مؤيداً لصورة «الضامن - الوصي» (Trustor-Trustee)، أيضاً إن أحد التصنيفات المقترحة ذات الجاذبية هي، إمكانية ربط التحررية بصورة ثالثة مختلفة للعلاقة ما بين الشعب والدولة. فالحريات الواصفة لذاتها تميل إلى التفكير بأنَّ الشعب ما هو إلا مجموعة ذرات من الأفراد المشتتين (Atomized Individuals) - تجمعاً من دون هوية جماعية - وأنّهم يمثلون الدولة باعتبارها مثالية، لا شيء أكثر من مجرد جهاز لاستيعاب الأفراد في السعي من مخاوفهم

(*) الشعوبية فلسفة تعني الاعتقاد في قوة الناس العاديين، وحقّهم في السيطرة على حكومتهم بدلًا من سيطرة مجموعة صغيرة من المطلعين السياسيين أو النخبة الثرية. وكلمة الشعبوية تأتي من الكلمة اللاتينية (populus) التي تقابلها في الإنجليزية كلمة (people) وتعني "الشعب". ولعل هناك العديد من الحركات الشعبية في العديد من الدول الديمقراطية. قد لاحظ العديد من المراقبين الأكاديميين أن الشعبوية هي ملازمة للديمقراطية التمثيلية (Representative Democracy) (المترجم).

(**) التحررية، فلسفة سياسية المواطن الفقير المدقع، تدعو إلى مفهوم "دعه يعمل" والدعوة لمنع تدخل الدولة في الشؤون، سوى ضمن الحدّ الأدنى من حياة المواطنين أو غيره (المترجم).

تفتت لذرات. وهو نموذج لا يمثل علاقة السيد والعبد، وبدلاً من ذلك هو يمثل المجموع والجهاز يمثل الأفراد من أجل ضمان رضاهم الفردي. أما بالنسبة لأولئك الذين يحبون التصنيفات التي تذهب عميقاً إلى عدد من الأبعاد، فإن أفضل المتاح يكون: الشعبوية، والجمهوري/ الليبرالي، والتحررية.

ولكن على الرغم من هذا الاعتبار، أعتزم أن أبقى مع العرض الذي قدمته والذي اعتبرت فيه الليبرالية كنيسة واسعة تحتضن كلّ الليبراليين والمدافعين عن الحريات من يسار الوسط. ولعل السبب في عزمنا هذا يعود إلى تركيزي الأساسي الخاص على مدى الاختلاف الذي يعتقده منظرو الحرية، وأنا أعتقد أن معظم الذين يصفون أنفسهم بأنهم الأكثر ليبرالية، ليس الكُلّ (انظر Gaus 1983; Raz 1986)- فكر في الحرية بطريقها السلبي باعتبارها عدم تدخل؛ بالتأكيد هم لا يفكرون في أن موضة الجمهورية ما هي إلا عدم سيطرة. فليبراليو يسار الوسط سيجدون الخطّ الجمهوري المتقدم في هذا الكتاب شيء جذاب في الآثار المؤسسية. ولكن أعتقد، ينبغي على معظمهم أن يكون على استعداد للاعتراف بأنَّ الخطّ الجمهوري المتقدم المدهوم هنا هو من قاعدة مميزة. وقد تكون تلك القاعدة قد كانت مألوفة لهؤلاء في التقليد الكومنولثي وأنّهم معجبون بها - ربما كان مألوفاً لأمثال هارينغتون (Harrington) ولوك (Locke)، ومونتسكيو (Montesquieu) وماديسون (Madison) - ولكن هذه ليست قاعدة عامة مسلماً بها في ذاتية الكتابة الليبرالية الواعية.

إن بعض مؤرخي الفكر سيتصدون إلى نسائم الطريقة التي أتكلّم عنها هنا، والجمهورية اللاحقة باعتبارها تمييزاً عن التقاليد الليبرالية أو الشعبوية، وعبارة تأهيل الجمهورية التي لا بدّ منها. في حين أن هذا

الكتاب يبدأ من فكرة الحرية من مصدرها التاريخي المميز، و بينما كنت قد أكدتُ على هذا الجانب من الأمور في هذه المقدمة، نجد هذا الكتاب لا يرتبط أساساً بالكثير من الأطروحات المثيرة للجدل في تاريخ الأفكار. وربما أن النظام الجمهوري قد لا يستحق أن يطلق عليه لفظ التقليد، على سبيل المثال، قد لا يكون متماسك بما فيه الكفاية، أو مترابط ليعامل بهذه الطريقة. وربما قد يكون هناك انقطاعٌ ما في اهتمامات القرن السابع عشر الميلادي حول سطة الدولة - سلطة الدولة باعتبارها متميزة عن التجبر - التي تجعلنا لا نرى تقليداً منفرداً ممتداً نحو التمزق (Pasquino 2011; Michelman 1986; Manent 1987). أو ربما هناك أسباب للتقسيم الفرعي لما قدمته على أساس أنه تقليد واحد لفترات أو فروع مختلفة. أنا لا أفترض شخصياً أن هذه الأنواع مفصلة على السؤال.

كلّ ما أحتاج إليه بدقة هو المطالبة بالعثور على تمثيل للحرية، باعتبار أن حصانة السيطرة التعسفية التي قد وجدت في العديد من المؤلّفات التاريخية، قد صورتها بأنها مفهوم مميز ومتحدٍ للمثالية، وإن هذا المفهوم من الجودة نجده، يستحق النظر فيه في الفلسفة السياسية المعاصرة. وأنا أُريد أن أذهب أبعد من ذلك، بالطبع، في القصة التي سردتها حول الفكر الجمهوري. أُريد أن أُعالج الإيمان بالحرية بصفتها عدم سيطرة بقدر ما هي موضوع توحيدي يربط بين المفكرين الذين هم عاشوا في فترات مختافة جداً، ومن خلفيات فلسفية مختلفة جداً. ولعلي أقترح، أن الالتزام بهذا الموضوع قد يولّد مخاوف مؤسسية مشتركة ما بين هؤلاء المفكرين: مخاوف حول طبيعة القانون والحكومة والضوابط والرقابة على السلطات العامة، حول زراعة الفضيلة وتجنب الفساد. ولكن هذا الجانب التاريخي من الكتاب هو جانب ثانوي. فإذا وجدنا

أن مؤرخي الأفكار مضللين، فينبغي أن نعتبر الاقتراحات التاريخية أكثر موضوعية، باعتبار أن تلك التبسيطات لا يمكن تبريرها إلا من خلال اللون الذي يعطونه لمزاعم فلسفتي.

حالة النظام الجمهوري (الجمهورياتية)

ما الذي يدعوني لأن أتوقّع أن الشعبويين والليبراليين، سواءً كانوا ليبراليون يمينيو أو يساريو النزعة، يعطوننا جلسة استماعٍ حول النهج الجمهوري؟ إن كلّ نهجٍ كبيرٍ في السياسة يُعطينا بديهة أو مجموعة بديهيات، يمكننا من خلالها أن إصدار الأحكام على أكثر المسائل المؤسساتية خصوصية، التي من المفترض تدقيقها. وهذه البديهيات لا تحتاج لأن تمثل قاعدة فريدة للتبرير، لكونها في نظام أصولي لكنّها لا تدعو إلى أن تكون هناك نقطة انطلاق جيدة لتنظيم الحدس(Organizing Intuitions) . فإن أي تحرّك من هذا النوع يجب أن يُحكم، من ثمّ، على جبهتين: **الأولى**، بالنسبة إلى الجذب البديهي أو البديهياتي، سواءً في ذاتهم أو في الدور التنظيمي الذي تتخصص فيه البديهيات؛ **والثانية**، بالنسبة إلى «المعقولية» (Plausibility) والكفائية (Adequacy) النظرياتية التي هي مستمدة من البديهيات. وهذه الصورة تتناسب مع منهجية جون راولز (John Rawls 1971) الخاصة بانعكاس التوازن، كما سيوضح في هذا الكتاب في وقت لاحق.

ينبغي على النظرية الجمهورية أن توصي بذاتيتها لكلّ المشاريع الفكرية المتنافسة، وأعتقد أنه يمكننا البدء من هذه البديهية. ويجب أن يكون المفهوم الجمهوري للحرية نداء لكلّ الليبراليين، بقدر ما هم يركزون على سلطة الشعب الفردية في الاختيار، وبالتالي لديهم الكثير من القواسم المشتركة مع الفكرة السلبية للحرية باعتبارها عدم تدخل.

وينبغي أن نناشد الشعبويين بقدر ما يتطلب ذلك، باعتباري أنا أزعم، أن على الحكومة غير المسيطرة أن تتبع مصالح وأفكار الناس العاديين؛ وهذه هي الفكرة التي تكمن وراء فكرة الشعبوية الإيجابية للحرية باعتبارها ديمقراطية السيادة ذاتية (Self-Mastery Democratic). فبديهية الفكر الجمهوري المركزية هي ليست فكرة من نوع جديد، وهي حتّى ليس بفكرة، مثل العدالة أو المساواة، وهذا يتوقف على جاذبيتها وعلى قبول رؤية الجدل الحاصل. هي تقليدية ومتواضعة بما فيه الكفاية، في حدّ ذاتها، للمطالبة باهتمام جميع الراغبين فيها.

ولكن على الرغم من تنظيم نظرية الجمهورية حول نقطة البداية المتواضعة والتقليدية، فمن المثمر للغاية هو التحدي في النظريات الخاص بالمؤسسات الحكومية الذي يمكّننا استنباط المسار منها. إنّه لا يتركنا مع هذا التناثر والنوع الحكومي القاسي الذي يدعي فيه الليبراليون اليمنيون أنهم راضون عنه. وإنها لا تدعم التدخل وحكم الأغلبية - هذا النوع الذي يحتمل وجود استبدادية السلطة - الذي فيه ملامح شعبوية. فهي تشير لنا في هذا الاتجاه إن هذا هو المنهج الأقرب الذي يمكن أن يتبناه اليسار الوسط الليبرالي، كما يجسده هذا الكتاب الذي يقدم تبسيط للحقائق المتنافسة للعديد من البديهيات. ولكن لتبسيط الحقائق المتنافسة ميزتان. الميزة الأولى، البدء من القاعدة التي هي أقل إثارة لخلاف القاعدة التي يتبناها الليبراليون اليساريون عموماً، وهو ما يوفر أرضية مشتركة للزعم، على سبيل المثال، مع خصومهم اليمينيين. أما الميزة الثانية فهي، إن تبسيط حقائق الجمهورية يتطور حتّى يشارك الحدس بطريقة مميزة للغاية وليصبح منهجاً مقنعاً. كما سيتضح، على سبيل المثال، أنه سيوفر وسيلة جذابة لتبرير حدس المساواة وحتّى

حدس المجتمعاتية. وتدعم بطريقة مثيرة إعادة النظر في المؤسسات الديمقراطية التي يتم فيها إحلال مفهوم الموافقة بذلك من خلال التنافسية (Contestability).

خطّة الكتاب

وهكذا في النهاية قد وصلنا إلى خطّة الكتاب. فالفصل الأوّل يحكي قصة كيفية ظهور مفهوم الجمهورية نحو الحرية، واستقرارها، وكيفية تراجعها في نفس لحظة نجاح المناظرات الأكثر بروزاً التي دارت حول الثورة الأميركية. حيث كان مفهوم الحرية عند هذا الوقت باعتباره عدم تدخل قد استولى منه مفهوم عدم السيطرة مثلما اقترحت، وأن الليبرالية يمكن استبدالها بالنظام الجمهوري بوصفها فلسفة سياسية مهيمنة. ويقدم الفصل الثاني من هذا الكتاب، التعبير الفلسفي لمفهوم الحرية باعتباره عدم سيطرة، وفكرة «الخضوع لنظام صارم» (Regimenting) رسمياً، وعرض نقاطها النقيضة للحرية باعتبارها عدم تدخل. ويطرح الفصل الثالث جدلاً حول قدرة الحرية بصفتها عدم سيطرة لتكون بمثابة المثل الأعلى لتوجيه للدولة. ومن ثمّ يطرح الفصل الرابع رسم الاتصالات بين الحرية بصفتها عدم سيطرة والقيم المرتبطة بها في الثلاثي الفرنسي لـ الحرية (liberté) والمساواة (égalité)والإخاء (fraternité)؛ لقد تمّ تصميم هذا الفصل لعرض طابع الحرية في المساواة والمجتمعاتية بوصفهما عدم سيطرة، ولإظهار الطعن فيهما الذي ينبغي أن يكون بمثابة المُثل السياسية العليا.

يتبع هذه الفصول الأربعة، فصول أربعة أخرى، تنظر في التداعيات المؤسسية لتنظيم الدولة والمجتمع المدني، بحيث يتم

تقديم قضية الحرية باعتبارها عدم سيطرة، على أفضل وجه ممكن. ويبحث الفصل الخامس في ما يجري لازماً للدولة الحديثة، إذا ما كان وجودها لحراسة الأفراد والجماعات ضدّ هذا النوع التعسفي للتدخل، الذي يمارس ضدّ بعضهم البعض في الفضيلة الموجودة في مستويات مختلفة من الموارد، ومستويات مختلفة في الملكية المطلقة والسيطرة على الممتلكات. أما الفصل السادس، فينظر إلى ما هو ضروري، إذا كانت هذه الدولة الجمهورية تعزز عدم السيطرة بنجاح، ولم تكن هي نفسها لتمثيل شكل من أشكال الهيمنة المرتبطة بها، في المصطلح المزدوج، لدى الإمبرياليين (Kriegel 1995). وحيثُ إنَّ الفصل الخامس يصف أهداف الدولة الجمهورية في السيطرة على الملكية المطلقة والسيطرة على الممتلكات - الأسباب التي ينبغي أن تحدّد، والسياسات التي يجب أن ترعى - فإن الفصل السادس يصف النماذج التي يجب على الدولة أن تتحملها للسيطرة على الإمبريالية: على وجه الخصوص، هو يصف هذا النوع من الدستورية والديمقراطية المطلوبة للوقاية من هذا الخطر. كما سنجد أن الفصل السابع من هذا الكتاب يبحث في ما يمكن القيام به لجعل تحقيق هذه الأهداف الجمهورية، والأشكال المرنة أو المستقرة، لتوفير الضوابط التنظيمية ضدّ العجز والتجاوزات. في حين، حوى الفصل الثامن على جولات من المناقشات من خلال الجدل القائل، إذا كانت الدولة الجمهورية تحقق أهدافها المتعلقة بالملكية المطلقة والسيطرة على الممتلكات والإمبرياليون، فيجب التواصل مع شكل من أشكال المجتمع المدني الذي تترسخ فيه قيم الجمهورية بحزم: لا يمكن أن نتوقع أن تعمل هذه العجائب من تلقاء نفسها. وعلى الرغم من أن ترك هذا الصدد مع

المجتمع المدني حتّى النهاية، فإنّه من الأهمية بمكان أن يناقش. وعليه، إن القارئ الذي يطلع على الفصول السبعة الأولى فحسب، سيفقد أحد الجوانب الأكثر أهمية في النظام الجمهوري وهو دفاعها عن ذاتها.

القسم الأوَّل

حريـة الجمهوري

الفصل الأوّل

قبل الحرية السلبية والإيجابية

1. الحرية السلبية والإيجابية

يهيمن على المناقشات السياسية والاجتماعية التنظيمية المعاصرة التميز الشهير الذي وضعه أشعيا برلين (Isaiah Berlin 1958). وهذا هو الفرق ما بين ما يصفه - اتباع تقليد أواخر القرن الثامن عشر (Lind 1776) - بالحرية السلبية والحرية الإيجابية.

إن الحرية السلبية، كما يتصورها برلين، قد تنطوي على غياب التدخل الذي هو تدخل مقصود أقل أو أكثر من هذا القبيل المتجسد، وليس بسبب الإكراه المادي للخطف والسجن فحسب، ولكن تدخل أيضاً عن طريق الإكراه من تهديد حقيقي «حياتك أو أموالك»؛ «أموالك أو التنفيذ السلطوي[*] (Bailiff). وأنا حرٌّ بشكل سلبي «إلى الدرجة التي لا يوجد فيها إنسان يتدخل بنشاطاتي» (Berlin 1958: 7): للحدّ الذي فيه استمتع بالاختيار من دون عوائق وبدون إكراه.

(*) Bailiff تعني شخص يؤدي إجراءات معينة تحت السلطة القانونية، على وجه الخصوص (المترجم).

الحرية الإيجابية، وفقاً لبرلين، تتطلب أكثر من مجرد غياب التدخل، وأكثر من مجرد تركك تعمل ما تشاء وحدك من دون الآخرين. إنها تتطلب وجود عامل للقيام بدور نشط وفعال في السيطرة أو التمكّن من الذاتيات الشخصية: الذات التي يجب أن تكون معها المسؤولية عن النفس بصورة جزئية أقل أو أكثر، كامنة داخل كلّ فرد. فأنا حرّ إيجابي إلى الحدّ الذي أنّني أحقق «السيادة الذاتية (Self-Mastery) بإتقان، مع الإيحاء بأنَّ الرجل منقسم على نفسه» (Berlin 1958: 19).

لقد تمكّن برلين من تشكيل ولاءات منظرين معاصرة، لترسيم الحرية السلبية باعتبارها مثالية عقلانية في إثارتها للشكوك الجدية حول اعتماد الحرية الإيجابية. إن مثالية السيادة الذاتية للحرية الإيجابية، قد تبدو جذابة، حسبما جادل برلين، ولكن بسهولة جداً يمكن تفسيرها بطريقة قد لا يحمد عُقباها: لنقل، باعتبار المثالية يمكن أن تصبح قادرة، لربما مع مساعدة انضباط الدولة، على إتقان ذاتية المرء بصورة أدنى؛ وباعتبار أن المثالية تقسم التجاوز (Transcending)، فإن الذات الذرية المتنافرة (Atomistic Self) الأجزاء يمكنها استيعاب كلّ الروح الوطنية الكبرى؛ أو باعتبارها مثالية للقمع اللا مركزي، فإن إرادة الفرد وقبل أن تصبح جزءاً من حقّ تقرير مصير نظام الحكم، تمكنه من أن يكشف عن، ويدرك ما، هو في المصلحة المشتركة.

لقد عمل برلين أكثر مما يجب عمله لجعل الحرية السلبية جذابة أكثر، لأن الحرية الإيجابية لا تحمد عُقباها. كما أنه استطاع أن يلمح إلى ذلك، بينما معظم ما هو عصري، وإلى أسفل الأرض من المفكرين نجدهم قد اتّخذوا جانب الحرية بمعناها السلبي،

وربطوا سلوكية(*) (Construal) الحرية الإيجابية بالحقب الزمنية السابقة، بمزيد من المصادر المشبوهة. لقد وجد المفهوم السلبي للحرية عند «الفلاسفة السياسيين الكلاسيكين الإنجليز» مثل هوبز (Hobbes)، وبنثام (Bentham)، وميل (Mill)، وعند نجوم عصر التنوير الفرنسي مثل مونتسكيو (Montesquieu)، وكونستانت (Constant)، ودوتوكفيل (de Tocqueville)، وعند الأبطال الأميركيون مثل جيفرسون (Jefferson) وباين (Paine): باختصار، وجدها عند آلهة الليبرالية الحديثة. فهو ربط المفهوم الإيجابي من ناحية أخرى، مع الرومانسيين القاريين مثل هيردر (Herder)، روسو (Rousseau)، كَنْت (Kant)، فيخته (Fichte)، هيغل (Hegel)، وماركس (Marx)؛ وربطها مع التجمعات الدينية والمجموعات شبه الدينية للبوذية والمسيحية والرواقية(**) (Stoics)؛ ومع الراديكالي وحتّى مع الشمولي (Totalitarian)، والمفكرين السياسيين مثل اليعاقبة والشيوعيين.

(*) في علم النفس الاجتماعي، تعني كيف يمكن للأفراد أن ينظّروا، ويفهموا، ويفسروا العالم من حولهم، وخاصة سلوك أو تصرف الآخرين تجاه أنفسهم (المترجم).

(**) الرواقي هو الشخص الذي يمكن أن يحمل الألم أو المشقة دون أن يظهر مشاعره أو اشكواه. ويؤمن الرواقيين بأنّ الألم البشري لا بُدَّ منه ومن معاناته ولا يمكن أن يكون مجرد شجب ضدّ. وهي مدرسة لأحد الفلاسفة القدماء، وضع وجهة نظر مميزة عن مدية (Medea) كجزء من الأخلاق وعلم النفس. ومدية هي أميرة مشعوذة ابنة إيتيس (Aeetes) ملك كولخس الإغريقية ساعدها جايسون (Jason) للحصول على الصوف الذهبي وتزوجته بعد ذلك. وعندما هجرها جايسون وتزوج بابنة الملك كريون الأميرة كروزا (Creusa) من مدينة كورينث (Corinth) انتقمت مدية بقتل الملك كريون وكروزا وأبنائها وهربت إلى أثينا. وكنتيجة لهذه الحادثة ظهرت مدرسة الرواقيون الفلسفية الإغريقية التي تأسست في أثينا من قبل زينون الرواقي (Zeno of Citium) في وقت مبكر في القرن الثالث قبل الميلاد. وتلخصت فلسفتها بأنّ العواطف المدمرة تتكون نتيجة أخطاء في الحكم، للعلاقة الفعالة بين الحتمية الكونية وحرية الإنسان، والاعتقاد بأنّ ذلك هو الفاضلة للحفاظ على إرادة التي هي اتفاق مع الطبيعة (المترجم).

في المضي قُدماً في هذا السيناريو للأبطال والمناهضين، تمكّن برلين من خلاله الاتصال مع التقليدين لتمييز القدماء عن الحرية الحديثة (Spitz 1995a). وهذه إشارة واضحة، لأنه في حين أن الحرية الإيجابية هي شيء من الماضي - حرية القدماء - فإن الحرية السلبية هي المثالية الحديثة حقاً. وبينما الحرية السلبية هي قيمة التنوير الذي يمكننا جميعاً من الآن تحديد، لذلك يقترح، الحرية الإيجابية التي هي نوع من المثالية المناشدة فقط لهؤلاء المحتفلين بعصر ما قبل الحداثة، كهواة الرومانسية ومعادو التنوير. فقد تمّ تقديم تمييز العراقة - الحداثة ووضعها في الصدارة في وقت مبكر من القرن الماضي على يد بنيامين كونستانت (Benjamin Constant 1988) في مقاله الشهير الموسوم «حرية الأوائل وحرية الحداثيين» (The Liberty of the Ancients and the Liberty of the Moderns). فالحرية الحديثة عند كونستانت هي حرية برلين السلبية، وحريته القديمة التي هي - حرية الانتماء إلى مجتمع الذي يحكم نفسه ديمقراطياً – حرية متنوعة تبرز المفهوم الإيجابي عند برلين. وعليه لقد تمّ ترك الحرية الحديثة لسيادة الإرادة الخاصة بك، واعتبار الحرية القديمة ما هي إلا تقاسم في حكم الشعب، والإرادة الحاسمة ديمقراطياً. فالحداثة المثالية هي ليبرالية مميزة، والقديمة أو العريقة هي شعبوية مميزة (Riker 1982).

أنا أعتقد أن هذا التمييز ما بين الإيجابي والسلبي قد خدمنا في معرفة السوء في الفكر السياسي. فقد استدام بهذا التمييز الوهم الفلسفي (Philosophical Illusion)، وتفاصيل جانبية، فهناك طريقتان فقط لفهم الحرية: في الأولى، تكون هناك حرية في غياب العوائق الخارجية إلى الاختيار الفردي، وفي الأخرى، تنطوي الحرية على الوجود الدائم

للممارسة والتسهيلات (Taylor 1985: Essay 8; Baldwin 1984) التي تعزز سيادة الذات وتحقيق الذات (Self-Fulfilment): وعلى وجه الخصوص، وجود وممارسة تلك المشاركة، وتسهيلات التصويت الانتخابي حيث يمكن للفرد أن يتحد مع الآخرين لتشكيل الإرادة الشعبية المشتركة.

لقد استمرت استدامة السرد التاريخي للتمييز ما بين الحرية الإيجابية والحرية السلبية لمسايرة هذا الانقسام الفلسفي للحرية الخاصة والحرية الشعبوية. وفي ظلّ هذه القصة، فإن مخاوف هؤلاء الذين يتحدثون عن الحرية في حقبة ما قبل الحداثية هم دائماً على الأغلب يتخوفون من عضوية الديمقراطية، والمشاركة، والاضطلاع بمثل هذا الانتماء الذي أتى إليهم مرغمين؛ وهم يتخوفون من النوع الذي قد يتم تحقيقه باتقان لمواطني أثينا الكلاسيكية، على سبيل المثال على الأقل كما بدت أثينا ميسرة، وتركيز حنين الماضي على معاديِّ التنوير (Arendt 1973; MacIntyre 1987; Contrast Finley 1973; Fustel de Coulanges 1920). من ناحية أخرى، يُنظر لاهتمامات الحداثة على أساس إنها منتج تغيير مجتمع تسوده الفردية أكثر، التي ترفض بازدراء المُثل العليا لمشاركة الشعب، وتعمل لصالح المُثل العليا الخاصة للنشاط الذي يمكن لكلّ الفرد الحصول عليه بطريقته الخاصة. فإذا تمّ دعم المشاركة الديمقراطية داخل فلسفة الحرية هذه، فإن هذا ليس لأنه أمرٌ جيد في حدّ ذاته، وإنما لأنه يخدم غرضاً مفيداً في حماية الفرد.

أعتقد أن هذه المعارضات الفلسفية والتاريخية ما هي إلا معارضات خاطئة ومضللة، وأنها تخفّي من وجهة نظر شرعية فلسفية الواقع التاريخي خاصةً، ولعل الوسيلة ثالثة مختلفة جذرياً في فهم

الحرية والمتطلبات المؤسسية للحرية. ولعلي أصف هذا النهج الثالث بالجمهوري، ليكون هدفي في هذا الفصل هو، درج الخطّ الجمهوري على خريطة - الخريطة الفلسفية والتاريخية - البدائل المتاحة (Spitz 1995b).

عند الحديث عن النظام الجمهوري، أود أن أشير إلى التقليد الجمهوري الطويل الأمد - وبالفعل، إن التقليد الجمهوري واسع - الذي أصبح محط اهتمام مدرسة حديثة من الدراسات التاريخية (Fink 1962; Raab 1965; Baron 1966; Pocock 1975; Skinner 1978; Pagden 1987; Oldfield 1990; Bock et al. 1990; Fontana 1994). وقد كان أصول هذا التقليد في روما الكلاسيكية، والتي ترتبط بشكل خاص مع اسم شيشرون. وقد بُعث مرةً أخرى في عصر النهضة، الذي ضُم بقوة في الفكر الدستوري لمكيافيلي، حيث لعب هذا الانبعاث الجديد دوراً هاماً في التصوّر الذاتي لجمهوريات شمال إيطاليا: أول الأنظمة السياسية الأوروبية الحديثة. وقدمت لغة سيطرة على السياسة في الغرب الحديث، وبرز ذلك بشكل خاص في الجمهورية الهولندية، خلال الحرب الأهلية الإنجليزية، وفي الفترة التي سبقت الثورات الأميركية والفرنسية.

تشمل الأسماء الكبيرة لهذا التقليد الجمهوري الأكثر حداثة كلّ من، هارينغتون، مونتسكيو، وربما دو توكفيل؛ وهي تشمل أيضاً روسو، بطبيعة الحال، على الرغم من أنها يجب أن تفعل ذلك، وفق ما سلطته من أضواء حوله، إذا ما تمّ تفسير عمله بمنهجية غير شعبوية (كما جاء في (Spitz 1995a)). ومع ذلك، إن هذا التقليد، كثيراً ما نجد معالمه المحددة موجودة في تطبيقاته، وليس في أعمال الكُتاب المعروفين،

وإنما في نصوص مثل تلك التي في خطابات كاتو (Trenchard and Gordon 1971)، وورقات الفيدرالية عند ماديسون وآخرون (Madison et al. 1987). فقد ارتبط أول هذه النصوص بما يسمّى بتقليد رجل الكومنولث الذي بقي على قيد الحياة في إنجلترا منذ غضون فترة الثورة الإنجليزية خلال القرن الثامن عشر الميلادي وحتّى أواخره (Robbins 1959; Fink 1962; Raab 1965). والثاني في النصّين، وبطبيعة الحال إن أحدهما معروف بأفضليته وصياغة المتميزة للفكر المرتبط بأيديولوجية الأطلسي: الأيديولوجية التي تكمن وراء الثورة الأميركية (Bailyn 1967).

لقد تمّ توحيد التقليد الجمهوري عبر الزمن، ويرجع هذا جزئياً، احتراماً لسلطات النصوص نفسها، وجزئياً إلى الحماس المشترك من أجل المُثل العليا والدروس المستفادة من جمهورية روما، وجزئياً للتأكيد على أهمية وجود مؤسسات معينة في المكان: على سبيل المثال، إمبراطورية القانون (An Empire of Law)، التي كثيراً ما كانت توضع على أساس أنها، ليست إمبراطورية رجال؛ ودستور مختلط، يحتوي على قوى مختلفة تعمل على فحص وتحقيق التوازن بين بعضها البعض؛ ونظام الفضيلة المدني الذي بموجبه يمكن للبشر التخلص من العبودية، والخدمة بشرف وأمانة في الوظائف العامة. وفي نهاية المطاف، إن لباس التقليد الموحّد هو من الأشياء المهمة جداً، إذ قد تكون هذه العادة من مفاهيم الحرية بطريقة مميزة. ولكن هذا هو الأمر الذي يجب أن يظهر هنا، ولا شيء أريد شيئاً آخر ليكون أمراً مفروغاً منه منذ البداية.

كانت غالباً ما تكون المعاداة الملكانية(*) (Anti-Monarchism) سمة من سمات التقليد الجمهوري، خاصة خلال الحرب الأهلية الإنجليزية ومرة أخرى بعد الثورات الأميركية والفرنسية. لكن هؤلاء الجمهوريون كانوا ضدّ الملكيين بالقدر الذي تسعى فيه العائلة المالكة للسلطة المطلقة التي من شأنها الإساءة إلى هذا النوع من حريتهم الثمينة. وهكذا كانوا سعداء مع النظام الملكي الدستوري الذي تحقق في القرن الثامن عشر الإنجليزي: «الأمة» عند مونتسكيو (Montesquieu, 1989: 70) إشارة لا لبس فيها، «حيث يخفي الجمهورية تحت شكل من أشكال الملكية» (Rahe 1992: 524)، وليس فقط هذا. هناك العديد من أولئك الذين كنت أود أن أعتبرهم جمهوريين لم يصفوا أنفسهم، سواء كان ذلك لأسباب استراتيجية أو أخرى، في مثل هذه الشروط، مثل مونتسكيو نفسه، أنّهم يفضلون القيام بالراديكالية ذات الألوان الأقل.

لقد وجدت موضوعات الجمهورية مناخ ودياً، خاصة عندما بدأت تظهر في إنجلترا في القرن السابع عشر الميلادي. وقد ساعد في ذلك المحاكم والقانون الموحّد اللذات قد وضعا منذ العصور الوسطى في إنجلترا (Berman 1983). لقد افترضوا وجود اللا مركزية، وشكل اللا طوعية (Non-Voluntaristic)، والارتقاء إلى جملة افتراضات حول حقوق الشعب بموجب حقوق قانون الشعب القديم، باعتباره قانوناً كثيراً ما يوصف حتّى حقوق الشعب ضدّ الأقوياء. فهم قد وفروها للشعب بشعور مفاده أنهم يعيشون في ظلّ دستور، إمبراطورية القانون، والعراقة ذات المكانة التي لا جدال فيها (Blackstone 1978: 127-8; Pocock 1987; cf. Blom 1995: 49). هذه الخلفية القانونية، قد

(*) نسبة إلى التيارات المعادية للملكية التي نشأت بحلول سبعينيات القرن الثامن عشر الميلادي (المترجم).

تكون من الأهمية لتنمية الثروة المشتركة التي عند تقليدية رجل القرن الثامن عشر، حيث الأفكار الجمهورية المستقلة التي وفرت مثل هذه التغذية للمناخ. وذلك يعني أن النظام الجمهوري الأحدث، كان دائماً يوفر القانونية التي أعطيت مكاناً مركزياً لمفهوم الحقوق - الحقوق القانونية، والدستورية و العرفية - باعتبارها ممانعة بوجه السلطة المطلقة (Tully 1993: 261-2; Ingram 1994).

المناقشة المتبقية في هذا الفصل ستكون في ستة أقسام. في القسم الثاني تبين لي أن هناك مساحة فلسفية قد تركت غير مأهولة من قبل الذين يميزون ما بين الحرية السلبية والإيجابية، وهو ما يمكننا أن نرى أن هناك فسحة لنهج ثالث واضح: مفهوم الحرية باعتبارها عدم سيطرة. في القسم الثالث سأعرض المفهوم الجمهوري، وأُجادل به تماشياً مع المنحة الدراسية الأخيرة ضدّ العقيدة التقليدية - أنها ليست مثالاً على النهج الإيجابي. ومن ثمّ ننتقل إلى القسم الرابع والخامس اللذان يقدمان أدلة على الاعتقاد بأنَّ ذلك هو بالضبط مفهوم الحرية باعتبارها عدم سيطرة، وليس المفهوم السلبي للحرية باعتبارها عدم تدخل، الذي احتضنه الكتاب في التقليد الجمهوري. في القسم السادس سأقدم ما تبين لي كيف أن مفهوم الحرية باعتبارها عدم تدخل جاء ليحلّ محل فكرة الجمهورية الواردة في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. وفي القسم السابع، أتناول بعض الاعتبارات التي لعبت دوراً في تقويض الطريق الجمهوري في التفكير وفي ضمان الانتصار للمفهوم الجديد.

إن القصة التي أرويها ذات منعطفٍ. وهو ما يعني أن المنشؤون لفكرة السلبية الحديثة التي تزعم أن الحرية باعتبارها عدم التدخل، لم تكن تلك التي رحبت بها الثورة الأميركية، والتي على ما يبدو قد

بشرت بحلول عصر جديد مشرق، بل بدلاً من ذلك نجد إن أولئك الذين عارضوا تلك الثورة، لكونها كانت تسعى للدفاع عن مصالح التاج البريطاني. فأولئك الذين رحبوا ودافعوا عن الثورة قد تمّ عزلهم، على العكس من ذلك من خلال المفهوم الجمهوري للحرية باعتبارها عدّ سيطرة التي تعتبر فكرة جاءت في نهاية المطاف لتحل محل الحرية باعتبارها عدم تدخل.

2. المفهوم الثالث: الحرية باعتبارها عدم سيطرة

لعله، أفضل طريقة لتعريف الحرية باعتبارها عدم سيطرة قد تكون من ملاحظتنا تصنيف برلين للحرية الإيجابية والسلبية، حيث من خلال ذلك يمكننا من سدّ مكان ظهور الاحتمال الثالث بصورة أقل أو أكثر. فهو يعتقد أن الحرية الإيجابية تعني السيادة على الذات، وإن الحرية السلبية هي عدم وجود تدخل من قبل الآخرين. ورغم ذلك، فإن السيادة والتدخل لا يرتقيان إلى نفس الأمر. إذن ما فيه من إمكانية وسطية (Intermediate Possibility) هو، إن الحرية تتمثل في غياب التصوّر السلبي في ذلك المفهوم، ولكن في غياب التمكّن من قبل الآخرين، وليس في غياب التدخل؟ إن هذا الاحتمال قد يكّون أحد العناصر المفاهيمية المشتركة مع المفهوم السلبي - التركيز على الغياب وليس الوجود - وعنصر من عناصر المفاهيمية الإيجابية المشتركة: التركيز على السيادة، وليس التدخل.

ولكن هناك شيء واحد لا بدّ من ملاحظته هو، بناء الجملة التي صنفها برلين وسمحت لاستنتاج هذا المفهوم الثالث. ولعل الأمر يختلف تماماً لإثبات أن هذا الاحتمال ذو مغزى. لقد أبقيت على ما هو عليه، وسوف أُجادل في الأقسام التي تتبع هذا التقليد الجمهوري

التي ترتبط تماماً مع مفهوم الحرية هذا باعتباره عدم سيادة (Non-Mastery)، أو كما أفضل أن أسميه عدم سيطرة. وقبل الوصل إلى فحوى تلك الحجج، على أي حال، أجد نفسي بحاجة إلى إثبات الادعاء المُسلّم به قبلياً الذي نرى فيه أن المفهوم لا يشير لنا إلى إمكانية مجدية. وعلى وجه الخصوص، أنا بحاجة إلى توضيح إشارتنا إلى الإمكانية التي تتميّز عن تلك المرتبطة بالمفهومين الآخرين (الإيجابية والسلبية).

ليس هناك مشكلة في رؤية كيفية تمييز عدم السيطرة عند الآخرين من الُمثل الإيجابية للسيادة الذاتية، وذلك منذ غياب تمكّن الآخرين الواضح الذي لا يضمن تحقيق السيادة الذاتية. ولكن قد تكون هناك مشكلة في رؤية كيفية تمييز عدم التدخل عند الآخرين من الُمثل السلبية، لذلك قد لا يكون التمكّن أو واقع السيطرة مختلف عن التدخل.

فالسيطرة كما أفهمها هنا، هي علاقة السيد بالرقيق، أو السيد وخادمه. وتعني هذه العلاقة، في حدها الأقصى، إن الطرف المسيطر يمكن أن يتدخل على أساس تعسفي باختيارات السيطرة: يمكن أن يتدخل، على وجه الخصوص، على أساس مصلحة أو رأي يكون فيه ليس من الضروري أن يشارك الشخص المتضرر فيها. فالطرف المسيطر يمكنه ممارسة التدخل، إذ ذلك، في الإرادة والإفلات من العقاب: لا يضطرون للحصول على إذنٍ من أي أحد ولا يضطرون لتحمل أي رقابة أو عقوبة. ومن دون المضي قُدُماً في تحليل السيطرة - سننتقل لتلك المهمة في الفصل التالي - أو في الواقع تدخل القليل من التفكير الذي ينبغي أن يكون واضحاً فيه، أن السيطرة والتدخل هما شرور مختلفة بشكل حدسي.

الفرق بينهما يخرج في الحقيقة من أنه من الممكن أن تكون هناك

سيطرة من دون تدخل وتدخل من دون سيطرة. قد أكون فرداً مسيطراً عليه من قبل فرداً آخر على سبيل المثال، لنذهب إلى الحالة القصوى، قد أكون عبداً لآخر - من دون أن يتدخل في أيٍّ من خياراتي. وقد يحدث ذلك تماماً، بأنَّ سيدي يتصرف معي بلطف وعدم تدخل. أو قد يحدث فقط أن أكون إنسان ماكر أو متزلف بما فيه الكفاية لأتمكن من الحصول على طريقة للقيام بكلّ ما أُحب. إذن أنا أُعاني من السيطرة للحدّ الذي فيه عندي سيد؛ وأنا استمتع بعدم التدخل إلى الحدّ الذي يفشل فيه السيد للتدخل. وباعتباري أُعاني من السيطرة من دون تدخل، لذلك قد أتعرّض لتدخل من دون سيطرة: من دون الاتّصال بأي شخص في نمط الرق أو التبعية. ولنفترض أنه يسمح لشخص أو هيئة أخرى التدخل بيَّ، ولكن بشرط أن يكون التدخل فقط مصحوباً بوعود لتعزيز مصالحي الخاصة، ووعود للقيام بذلك وفقاً لآراء الصنف الذي يشاركني الواقع. ولنفترض أن الشخص قادراً على التدخل في حال كان تدخله تلبية لهذا الشرط، ولكن من دون هذا الشرط يتم حظره من التدخل، أو يخضع لعقوبة رادعة لمحاولته التدخل. ومن المحتمل أن يكون هذا الأداء الشخصي لسياسات طرف ثالث أو قد يكون ذلك الشخص الثالث أنا وأكون في موقعٍ يمكنني من خوض الموضوع بنفسي. وعليه، ففي مثل هذه الحالة التي نحن بصددها، ليس من الممكن أن نرى التدخل باعتباره ممارسة سيطرة؛ وإن الشخص المتدخل بشؤوني قد لا يكون على أساس تعسفي. الشخص المتوخى متعلق بيَّ، ليس باعتباره سيداً، ولكن قد يكون وفق نمط وكيل يمتع بسلطة التوكل عني للتدخل بشؤوني.

وحيث بإمكاننا أن نمتلك سيطرة من دون تدخل، إذن، يمكننا التدخل من دون السيطرة. فالاحتمال الأوّل يمكن أن يوضح من خلال

مفهوم السيد الذي لا يتدخل، أما الاحتمال الثاني فبالإمكان توضيحه من خلال التدخل من دون سيد. وعليه يمكن أن تحدث السيطرة من دون تدخل، وذلك لأنه يتطلب فقط وجود شخص ما لديه القدرة على التدخل التعسفي في الشؤون الخاصة بك؛ ولا حاجة لأحد للتدخل فعلاً. ويمكن أن يحدث تدخل من دون سيطرة، وذلك لأن التدخل لا يحتاج أن ينطوي على ممارسة القدرة على التدخل التعسفي، إذ يحتاج فقط ممارسة أكثر من ذلك بكثير للحدّ من القدرة.

بالنظر إلى أن كلّ من التدخل والسيطرة له شروره المختلفة، فإن عدم التدخل وعدم السيطرة هما ذات مُثل عليا مختلفة. ويمكن تلخيص الفرق بينهما بصورة أنيقة بطرق مختلفة، مرتبة بأربعة سيناريوهات نوجهها حسب تصورنا الموسوم بهناك تدخل أو لا تدخل، وسيطرة ولا سيطرة. وحيثُ إنَّ هناك لا تدخل ولا سيطرة، فإن اثنين من المُثل العليا يمكنها أن تصادق على ذلك الوضع. وحيثُ إنَّ هناك تدخل وسيطرة على حدٍ سواء، فإنّهما سوف لا يتوافقان. إنّهما، على أي حال، يأتيان متباعدين عندما تتحقق شرور أحدهما من دون الآخر. فإذا كان هناك سيطرة ولكن لا وجود للتدخل ما هو الحال بالنسبة للسيد غير المتدخل، فإن مثالية عدم سيطرة سوف تجد أي شيء للتنديد فحسب. وإذا كان هناك تدخل، ولكن من دون سيطرة، كما هو الحال بالنسبة للا وجود للسيد ليتدخل، فإن ذلك سوف لن يؤدي إلا إلى مثالية عدم تدخل لرؤية أي شيء لانتقاده. وهذا يشير إلى التضاد القليل السطحي، كما سنرى في فصول لاحقة، ولكن قد يكون ذلك مفيد باعتباره أول عرض للتفريق ما بين المُثل العليا. وها هو بشكل موجز:

1. لا تدخل ولا سيطرة: وكلاهما جيد تحت اثنين من المُثل العليا.

2. كلّ من التدخل والسيطرة: سيئان في ظلّ اثنين من المُثل العليا.

3. سيطرة ولكن لا تدخل: سيئة فقط في ظلّ عدم سيطرة مثالية.

4. تدخل ولكن لا سيطرة: سيئة فقط في ظلّ عدم التدخل المثالي.

هل هناك طريقة ثانية لإبراز الفرق بين الُمثل العليا، إذ قد يكون من المفيد أيضاً الإشارة إليها هنا (Pettit 1993a; 1993b). فللاستمتاع بعدم التدخل ما هو إلا هروب بالإكراه عن العالم الفعلي. فبالنسبة إلى تلك المجموعة من الخيارات الممكنة ذات الصلة، لا يوجد أحد مطلقاً يمكنه إجبارك على اختيار هذه الطريقة أو تلك؛ إذ عليك مواجهة إحدى هذه الخيارات، وعليك أن تجعل اختيارك لأيٍّ من الطرق من دون عائق، أو تهديد، أو عقوبة. فما هو المطلوب من بعد ذلك، لمثل عالم عدم التدخل هذا لكي يكون عالماً لا هيمنة فيه؟ ففي اتجاه ما سيستغرق ليكون هكذا فترة أقل: لن ينال من حقيقة عدم سيطرة إن كنت تُعاني من بعض التدخل، شريطة أن يكون التدخل غير مرتكب من عامل ما مبنياً على أساس تعسفي وأن لا يمثل أيَّ شكلٍ من أشكال الهيمنة. لكنه في الجانب الآخر، وبطريقة حاسمة، سيستغرقٌ أكثر بالنسبة لعدم تدخل العالم على وجه التحديد، فذلك العالم الذي هو من دون تدخل قوى تعسفية سيكون عالم غير مهيمن. وعليه، يجب أن يكون العالم، عالم عدم تدخل من هذا النوع، وليس عالم وجد عن طريق الصدفة، ولكن بحكم الوجود يكون آمن ضدّ الأقوياء.

قد يستمتع المرء بعدم التدخل في العالم الفعلي، وذلك بسبب وجود حالات طوارئ وظروف غير مستقر للغاية: لنقل، بسبب تزامن

وجود بعض الأفراد الأقوياء الذين تميل إليهم، أو وجود قدرةً عندك للابتعاد عن طريقهم، أو تتزلف إليهم. وفي هذا المعنى، قد تستمتع بعدم التدخل في العالم الفعلي ولكن لا يمكن أن تتمتع به في غياب أي درجة من الأمان ضدّ هؤلاء الأقوياء: لا يمكن أن تتمتع به بقوة أو بمرونة. لندع هذه الشروط أو تلك تتغاير - يمكنك أن تصبح محبوباً بدرجة أقل، أو أقل حظاً، أو أقل مكراً - وتتدخل فوراً، تدخل معين على أساس تعسفي، لتتبعهم: يبدأ الأقوياء في إجبارك على باستخدام أي مجموعة من الطرق المتنوعة. وتستمتع بعدم تدخل الأقوياء في العالم الفعلي، حيث يمكننا فعلاً قول ذلك، ولكن لا يمكنك التمتع بعدم التدخل في مجموعة من العوالم - مجموعة من العوالم الممكنة القريبة - يمكن الوصول إليها بسهولة، حيث هذا أو ذاك العالم في حالة طوارئ متغيرة؛ كي لا تتمتع بعدم التدخل بمرونة.

فحين تتضمن الحالة مثالية عدم تدخل، فإنها تحمل في ثناياه عوامل طارئة، مما يجعل مثالية عدم التدخل تحاول تجنب تلك العوامل. لأنه إذا كنت ليس بإمكانك السيطرة عليها من قبل أي شخص آخر، وإذا لم تكن خاضعة لقدرة التدخل التعسفي من قبل أي شخص آخر، فإن ذلك يتبعه استمتاعك بالعالم الفعلي، أي إنك تستمتع بمرونة أو أمنية معينة. وعليه، ضمن السيناريو الذي توقّعناه تواً، إن الاستمتاع بعدم التدخل هو أمرٌ غير آمن، على وجه التحديد لأن هناك أفراد أقوياء حول مَن يمكن أن يتدخل بشؤونك: إذا لم يتدخلوا، لأن ذلك قد حدث مع غيرك، أو لكونك قادرٌ على تجنبها، أو إنك قادرٌ على استرضائهم. ولكن الفرق الأكثر أهمية ما بين التمتع بعدم سيطرة وبين التمتع أكثر بعدم التدخل هو بالضبط يكمن عند عدم وجود أفراد يمتلكون هذا النوع من السلطة

عليك. وإذا كان لا يزال هناك أفرادٌ يتخذون موقف ما ضدك - ولك أن تصبح أقل محبوب، أو أقل دهاء، أو أيَّ شيءٍ كان- فإن ذلك من شأنه أن يجعل لا وجود لأي فرق لاستمتاعك بعدم التدخل، وستكون محمياً من أي تدخل قد يرد لتأملاتهم.

عندما لا يكون مسيطراً عليك، فبإمكانك التمتع بغياب تدخل القوى التعسفية، ليس فقط في العالم الفعلي، بل حتّى في مجموعة من العوالم الممكنة التي تكون فيها الطوارئ من النوع المختلف عنما ذكرناه سلفاً، وضع سعادة أقل. فأولئك الذين يترافقون مع المُثل العليا لقيمة عدم التدخل ذات الاختيار الحقيقي - حقيقة عدم التدخل - سواء كان الاختيار مسيطراً أم لا؛ وأولئك الذين اعتنقوا المُثل العليا لقيمة عدم السيطرة التي تمتلك حقيقة عدم سيطرة اختيار، ولكن ليس بالضرورة وجود حقيقة خيار على هذا النحو. أنّهم لا يمانعون عدم وجود الخيار الذي ينجم عن التدخل غير التعسفي، فهم قد يحتقرون هذا النوع من الاختيار الذي تستمتع به بفضل مكرك أو سحرك أو تكاملك معهم الذي ينظر إليه على أنه وصية مهينة ودنيئة. حيث يركز الفريق الأوّل على كمية من الخيارات المتاحة، بغض النظر عن نوع الخيار المشارك؛ أما الفريق الثاني فهو يهتم فقط في اختيار الحقّ، وجودة عدم السيطرة.

هناك الكثير بالنسبة إلى حجتي التي ترى، أن الانقسام بين الُمثل العليا لعدم التدخل والسيادة الذاتية قد تركت الفضاء، والواقع إنها تركت الفضاء بمرونة، لكي يأخذ الاحتمال الثالث مكانه: مثالية عدم السيطرة. ولكن لنُزيد سؤال واحدٌ آخر، هل من المعقول أن نفكر في ذلك باعتباره مثالية للحرية أو التحرر: وباعتباره مثالية، على وجه التحديد، للتحرر السياسي والاجتماعي؟ على وجه الخصوص، هل هذا ممكن لأيٍّ كان

على استعداد لوصف أوضاع عدم التدخل والسيادة الذاتية كما المثل العليا للحرية؟

إن القبول الظاهري لوصف عدم السيطرة باعتبارها ظهوراً لمثالية الحرية هي في الحقيقة، كما هي بالذات، قواسم بنيوية مشتركة في المفاهيم المتنافسة للإرادة الحرة (O'Leary-Hawthorne and Pettit 1996)، وبالتالي هناك بنيوية مشترك لمفهوم الحرية السياسية كعدم السيطرة وكمفهوم سلبي للحرية السياسية (MacCallum 1967). وعندما يكون الشخص حرّ في معنى الحرية السلبية، فمعنى ذلك أنّهم مستثنين من التدخل في الأمور التي هم فعلاً قد تمّ إعفاؤهم منها بالإكراه المتعمد، أو بالإعاقة - حيث الإعفاء هنا يعني، أنها تتمتع بغياب مثل هذا التدخل. فعندما يتمتع المرء بعدم سيطرة، فهم معفيون من التدخل التعسفي في ما يفعلونه، وهو ما يعني الإعفاء في الآن ذاته، أن الآخرين غير قادرين على التدخل معهم بهذه الطريقة. ولعل القيد الذي بواسطته يتم منح الإعفاء هو ليس تدخل من أي نوع ما، هو تدخل تعسفي فقط. وإن الاستثناء المعين هذا لا ينطوي قط على غياب التدخل فحسب، بل على عدم قدرة الآخرين على ممارستها: إن كنت ترغب، غياب المرونة من التدخل.

هل هذه الاختلافات على شرط عدم التدخل تعطينا بديلاً هو أيضاً معقول وصفه، بأنَّه مثالي للحرية؟ وهل من المعقول أن نقول، أن هناك وسيلة للتحدث عن الحرية السياسية والاجتماعية بحيث تكون عدم السيطرة هي على حدّ سواء ضرورية وكافية من أجل الحرية بهذا المعنى؟ فالضرورة تطالب بأنَّه إذا سيطر شخص ما على أنشطة معينة، وإذا نفذ هو أو هي تلك الأنشطة في موقف حيث هناك غيرهم ممن يمكن أن يتدخل في متعتهم، فإن ذلك يعني أن ذلك الشخص غير حرّ. وهو ما لا يمكن

إنكاره، خصوصاً من قبل ذلك الشخص الذي يعتقد أنه هو أيضاً يمكنه بصورة معقولة وصف السيادة الذاتية باعتبارها مثلاً أعلى للحرية. وهو ما يماثل الادّعاء بأنَّه من أجل أن يكون شخص ما حراً في فعل شيء ما، يجب عليهم أن يكونوا أسياد أنفسهم؛ وهو ما يتطلب، ضعفٌ أكثر، حيث على الأقل يجب أن لا يخضعون لسيادة أي شخص آخر.

إن زعم الاكتفاء هو، إذا لم تتم سيطرة شخص ما في أنشطة معينة - إذا لم يخضعوا لأي تدخل تعسفي - فإنّه على أي حال سيكون هناك الكثير من التدخل غير التعسفي، أو على أي حال سيتعرضون إلى الكثير من العراقيل غير المقصودة، وسيكون هناك شعور بأنهم يحتفظون بحريتهم. وهذا من الصعب نكرانه، خاصة من قبل المرء الذي يعتقد أنه أيضاً بإمكانه وصف عدم التدخل بصورة عقلانية على أساس إنّه مثل أعلى للحرية. وهذه ليست سوى أقوى قليلاً من المطالبة بأنَّه من أجل أن يكون شخص ما حراً، فعليه أن يعمل شيئاً فيه الكفاية بحيث لا يمكن للآخرين أن يكونوا بقصد في طريق الحصول على حريته: أنه لا يهم إذا كانت تخضع لعقبات خطيرة وغير مقصودة، المستمدة من فقدان قدرتهم أو تمرد العالم الطبيعي. فإذا كان من الممكن التغاضي عن عرقلة غير مقصودة في مثالية واحدة من الحرية، وعليه فلماذا لا يسمح لمثالية أخرى قد تكون من نوع التدخل المغفل عنه - نوع من العرقلة المتعمدة أو بالإكراه - التي هي غير تعسفية وتحتاج إلى التعقب اللازم لمصالح وأفكار العوامل؟ فمثل هذا التدخل غير التعسفي، بعد كلّ شيء، هو مختلف بمرونة عن التدخل الذي يمكّن أياً كان من أن يديم المتعة الخاصة به[1].

(1) عندما يقوم شخص ما خاضع للعوائق الطبيعية وغير المتعمدة، يكون قد وصفها تحت مفهوم الحرية - إذا كا راغب بوصفها لا حرية - بمثل ما يصف عدم التدخل بلا =

يمكن أن أختتم بالقول، أنه لا يوجد سوى البديل الثالث الذي هو وسيط بين المُثل العليا لعدم التدخل والسيادة الذاتية. لا بل أنه من المعقول أيضاً أن نفكر بهذا الوضع البديل، مثل الآخرين، باعتباره من المُثل العليا للحرية السياسية والاجتماعية. ومع هذه النقاط المؤسسة، حان الوقت الآن، للعودة إلى التقليد الجمهوري، لنلاحظ لماذا يجب أن يرتبط هذا التقليد مع هذا المفهوم الثالث من الحرية وليس مع أي من الاثنين الآخرين.

3. المفهوم الجمهوري للحرية ليس أمراً إيجابياً

إن الطريقة القياسية لقراءة التقليد الجمهوري، كي تتماشى مع إطار برلين المستمر، هي قبل كلّ شيء بمثابة الفوز بجائزة الحرية الإيجابية، لا سيما حرية المشاركة الديمقراطية (Democratic Participation). ولكن في الوقت الذي يكون فيه التقليد الجمهوري متكرراً، إن لم يكن خاذلاً، ومؤكّداً على أهمية المشاركة الديمقراطية فإن التركيز الأساسي سيكون واضحاً لتجنب الشرور المرتبطة بالتدخل. وهو موضوع تمّ تطويره مؤخراً في أعمال كوينتن سكينر وبعض مؤرخي الفكر الآخرين[2] ونحن

= حرية لفعل الأشياء التي تمّ حظرها على الرغم من أنهم ليسوا أحرار بدقة للقيام بها: لا تعاني من التدخل (Pettit 1989b). وعندما يقوم شخص ما يخضع إما لمثل هذه العوائق أو لأشكال مقابلة للتدخل غير التعسفي، فإنّه تحت مفهوم الحرية باعتبارها عدم سيطرة، وكما سنلاحظ في الفصل التالي، يمكن أن يقال عنها غير حرة - غير حرة ولكن ليست بلا حرية - فيما يتعلق بخيارات السؤال.

(2) لقد دافع طويلاً في البدء عن هذه النقطة سكينر (Skinner, 1983, 1984)، عندما أصر على، أن الجمهوريين لا يختلفون عن مكيافيلي إذ لم يكن لديهم تصوّر إيجابي نحو الحرية، لا بل اعتبروها واحدة من السمات السلبية المتميزة (انظر أيضاً :Spitz 1995b ch. 4; Patten 1996). ولكن بالنسبة إلى عمل سنكر أنا لا أعتقد إنّه قد نظر إلى التقليد الجمهوري للتصوّر الثالث للحرية. وحجتي هنا هي، أن الجمهوريين يشعرون بالقلق بعدم السيطرة المناسبة بشكل جيد مع روح هذا العمل، حتّى ولو كان يعبر عن رأيه عن مكيافيلي والجمهوريين الآخرين من خلال القول، أنّهم قلقون من الحرية باعتبارها عدم تدخل في ظل افتراضات مميزة حول ما يلزم تلك القضية. أنا مدين لسكينر لرسم انتباهي باتجاه قيمة =

بحاجة إلى أن ننظر في الأمر قبل التوجه إلى إثارة مسألة ما، إذا كان الضغط على شيطانية التدخل قد ذهب مع الإيمان بالحرية باعتبارها عدم تدخل أو، كما أعتقد، قد ذهب مع الإيمان بالحرية باعتبارها عدم سيطرة.

التأكيد على شيطانية التدخل هي موجودة فعلاً في المنشأ، في المفهوم الروماني للحرية. فهناك عدد من الكُتاب جعلوا من هذه النقطة أكثر تأكيداً (Wirszubski 1968; Nippel 1994)، لا بل لربما يُعتبر حنا بيتكن أكثرهم عنوةً في هذا المنحى (Hanna Pitkin 1988: 534-5). «إن كفاح العوام الرومانيون لم يكن من أجل الديمقراطية ولكن للحماية، وليست لسلطة الشعب ولكن لحماية الأمن الخاص. بالطبع سعى الشعب من أجل مؤسسة ضامنة وهي الأمن. لكن الحرية كانت «سلبية»، و«دفاعية» و«في الغالب سلبية». وفي الحقيقة يبدو أن هذا الأحجام حين التحررية الرومانية (Libertas)، أو الحرية (Freedom) تعادل بالمفهوم كلّ حسابات المواطنة الرومانية (Civitas)، المواطنة (Citizenship)، (Wisrszubski 1968:3; Crawford 1993;1) التي لم يجد فيها الرومان أي صعوبة للاعتراف بشعوب المستعمرات البعيدة بأنهم مواطنون، ويمكنهم التمتع بحرية المواطنة من دون أن يكون لهم حقّ التصويت: وتُعرف هذه بـ «المواطنون من دون حقّ تصويت» (Citizens Without The Vote) (cives sine suffragio) (Crawford 1993: 110).
يبقى التركيز على شيطانية التدخل في مكان أعمال مكيافيلي الذي يعتبر المهندس الرئيسي للفكر الجمهوري في العالم الحديث منذ في وقت مبكر (Colish 1971: 349). فقد تمت مناقشة هذه النقطة بحرص

= الكتابات، ومدينٌ لـ بريستلي (Priestley) الذي اعتمد على تطوير حجتي؛ وفي الواقع، هو الذي وجهني نحوي كتابات بالي (Paley) الخاصة بالحرية التي ذات اعتبارٍ مهم جداً في نهاية هذا الفصل.

من قبل سكينر (Skinner 1983; 1984) وبدعم من بعض العلماء الآخرين مؤخراً (Guarini 1990). كما سعى الشعب الروماني، وفق بيتكين (Pitkin)، إلى الحماية والأمن الخاص، وبصورة عامة، يقول مكيافيلي، «حرص الشعب على الحرية يأتي من الرغبة، وليس لغرض الحكم، بل لا يمكن حكمه» (Machiavelli 1965: 204). فهناك جزء صغير من الشعب يرغب في أن يكون حراً من أجل أن يحكم؛ ولكن كلّ الآخرين، الذين لا يمكن أن يعّدوا ولا يحصوا، يتمنون الحرية من أجل أن يعيشوا في أمان. فبالنسبة إلى جميع المواقع السلطوية للجمهوريين، بأي طريقة نُظمت، لا يمكن أن يصل إليها أربعون أو خمسون مواطناً[3] (Machiavelli 1965: 237).

ما هي الفائدة التي تعود على الشخص الذي يعيش بحرية وأمان؟ يجيب مكيافيلي على هذا السؤال (Machiavelli 1965: 236): «قوة تتمتع بحرية بممتلكاتها من دون أي قلق أو شعور بالخوف تجاه شرف نسائه وأطفاله، وعدم الخوف على نفسه». هذا الاستحقاق قد يكون عند مكيافيلي هو أفضل أمان في ظلّ الظروف الديمقراطية (Machiavelli 1965: 315) ولكن من الواضح جداً أنه، يمكن الحصول على هذا الأمان والضمان أيضاً في الأنظمة الملكية، باعتبارها عندما يصورها مكيافيلي بدعوة الأمير المعاصر بمسح الزمن حينما سارت الأمور بشكل جيد في ما بعد جمهورية روما.

(3) يقول باسكال باسكينو (Pasquale Pasquino) في الأعمال اللاحقة، أن لمكيافيلي اثنين من مفاهيم الحرية، واحدٌ للسلطة والآخر للناس العاديين. فإذا كان مكيافيلي على حقّ، فعلينا أن نفكر بأنه يشمل في مفاهيمه مفاهيم غير إيجابية عن الحرية، إلا إذا كان يصفها بأنها مُثل عليا للناس العاديين. أحس بالامتنان إلى باسكينو لأنه لفت الانتباه إلى هذا الاحتمال، وإلى لفته انتباهي إلى العمل المذكور من قبل ف. و. ميتلاند (F. W. Maitland) الذي سيتم ذكره لاحقاً في هذا القسم.

ففي تلك المناطق التي يحكمها الأباطرة الجيدين، يرى أن الأمير في مأمن من مواطنيه الآمنين، والعالم المسالم بالكامل، والعدالة؛ كما أنه يرى أن مجلس الشيوخ مع سلطة المجلس، والقضاة مع شرف مهنتهم، والمواطنون الأغنياء يتمتعون بالثروة والنبل والفضيلة العالية؛ ويرى أقصى درجات الهدوء والجودة، وسيرى على الجانب الآخر أن كلّ البغضاء، وكل الإذونات غير القانونية، والفساد والطموحات قد تمّ محيها؛ وسيعيش أياماً ذهبية يمكن فيها لأي مرءٍ أن يتمسك ويدافع عن ماهية أفكاره حيثما يشاء (Machiavelli 1965: 222; Colish 1971).

لا يزال هذا التركيز يتجنب التدخل بدلاً من تحقيق المشاركة، ويأخذ مكانه في التقليد الجمهوري اللاحق الذي فعل ميكافيكلي الكثير من أجل وضع شكليته. فبينما اتبع جيمس هارينغتون (James Harrington) ما يتعلق بضوابط الديمقراطية عند مكيافيلي، نجده أنه قد رأى بوضوح، أن حرية الناس تتكوّن من شيء مميز عن المشاركة في الحكومة. فعندما يكون الأحرار أو المواطنون حسب قوله قد «ينالوا الحرية» (attain unto Liberty)، فإن كلّ ما حققوه هو «للعيش بذاتهم» (1992: 75; Maitland 1981: 109-10; Nippel 1994: 21). فأحياناً يقلل هارينغتون من نشاط الديمقراطية الشعبية. «ليس من الحكمة الوثوق بروح الشعب وحريتهم، ولكن يمكن ذلك من خلال إقرار قوانين أو أنظمة؛ ولذلك فإن الثقة ليست في روح الشعب، بل في إطار تلك الأنظمة» (Pocock 1977: 737). إن تجلي انعدام الثقة في هذه الملاحظة هي متجلية عند الجمهوريين المعاصرين مثل جون ميلتون (John Milton) ، الذي يتجنب بفعالية «الضجيج والصراخ من عدد وافر من الوقحين» (Worden 1991: 457)، ومؤخراً عند

ألغرنون سيدني (Algernon Sidney 1990: 189) الذي تحدث عن «الديمقراطية النقية (Pure Democracy): «أنا لا أعرف أي شيء من هذا القبيل، وإذا كان ذلك موجود في العالم، فليس لهؤلاء ما لديهم ليقولوه حولها».

إن التأكيد على أهمية تجنب التدخل وتحقيق الاستقلال الشخصي يتكرر في كتابات رجال الكومنولث، وأن هارينغتون قد تأثر، بأولئك الذين اعتبرهم مصدر إلهام ودافع عن الثورة الأميركية. ولعل التعبير الجيد عن هذا التأثر نجده في تركيز «رسائل كاتو» (Cato's Letters).

الحقيقة والحرية النزيهة، بالتالي، هما حقّ لكلّ مرء لمتابعة الإملاءات الطبيعية والمعقولة، والدينية التي هي في ذات عقل المرء؛ ليفكر بما يريد ويعمل كما يعتقد، شرط أن لا يعمل على التحيز للآخرين؛ لإنفاق ما لهم على نفسه، ويخطط لإنتاج عمل خاص به وبطريقته؛ والعمل لإسعاد نفسه وانطباعاته فحسب» (Trenchard and Gordon 1971: ii. 248).

نجد في التقليد اللاحق لرجال الكومنولث، أن هناك ضغط متزايد على أهمية صنع القرار الديمقراطي، وبشكلٍ محق جداً، سأناقش ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب. إن أحد مدافعي الجناح الأيمن الأميركي(*)

(*) ستتردد في هذا الكتاب كلمة Whig (اليمين) كثيراً، وتعتبر هذه الكلمة جزءاً من التراث السياسي الغربي وهي نسبة رئيسي الوزراء البريطانيين في ثلاثينيّات القرن التاسع عشر الميلادي إيرل غراي (Earl Grey) والنبيل ملبورن (Viscount Melbourne) اللذان ألفاً حكومة يمينية لبريطانيا العظمى وإيرلندا للفترة 1830 ولغاية 1834م حكم كلاً منهما سنتين. واليمينييون هم فصيل سياسي تطور ليصبح حزباً في برلمانات إنجلترا وإسكتلندا وبريطانيا العظمى والمملكة المتحدة ما بين خمسينيّات وستينيّات القرن التاسع عشر الميلادي، خاضوا نزاعاً على السلطة مع منافسيهم، حزب المحافظين. وأصل =

‹(Richard Price 1991: 25) ريتشارد برايس (Whig Defender)، يجادل بالقول، إذا كان هؤلاء الذين هم في الحكومة لا يخضعون لأي سيطرة من ناخبيهم، فإن فكرة الحرية سيتم فقدانها، وإن قوة ممثلي الاختيار ستصبح شيئاً من السلطة، مستقرة عند البعض القليل، لاختيار سيادة هيئة لفترات معينة، مستخلصة ذاتهم لبقية المجتمع». ولكن لا المفكر برايس ولا أياً غيره ممن هو ضمن هذا التوجّه قد عرّف الحرية عن طريق الوصول التشاركي لضوابط الديمقراطية. إنه لمن الصحيح أن يكون جوزيف بريستلي (Joseph Priestley) الصديق المقرب من برايس قد وصف السلطة الديمقراطية للتصويت بأنها مثل الحرية السياسية (Political Liberty) ؛ لكنه ميز بين الحرية السياسية والحرية المدنية (Civil Liberty) وجادل مثل المفكر برايس بالقول، إن مثل هذه السلطة ما كانت أكثر منها وسيلة، وليست بالضرورة أن تعتبر وسيلة لا غنى عنها، للحرية المدنية: «إن أكثر الحريات التي يمتلكها الشعب هي الحرية السياسية، وأكثرها أماناً هي الحرية المدنية» .(Priestley 1993: 33; cf. 141)

وكما كان هو الحال عند بريستلي وبرايس، نجده أيضاً عند الآخرين. «الحكومة الجمهورية» (Republican Government) في عام 1792م، كتب عنها توم باين (Tom Paine 1989: 168) واصفاً بأنّه «ليس هناك من حكومة غيرها قد تأسست، وتصرفت لمصلحة الشعب بصورة فردية أو جماعية. فهي ليست بالضرورة متصلة بشكل معين ولكنها مرتبطة

= اليمينيون "يكمن في الملكية الدستورية ومعارضة الحكم الملكي المطلق. أي أن اليميني هو عضو في إصلاح بريطانيا دستورياً وتعتبر هي الجهة التي عملت على سيادة البرلمان وخلفه، في نهاية المطاف أصبح اليمنيون في القرن التاسع عشر الميلادي يدعون بالحزب الليبرالي. واشتهروا بسياستهم أكثر عندما اهتموا بالوقوف مؤيّدين في الحرب الأميركية بجانب دُعاة الاستقلال لأميركا (المترجم).

بشكل طبيعي مع الشكل التمثيلي، باعتباره الأفضل لتأمين الغاية النهائية التي هي على حساب دعم الأمة». إن واضعي الأوراق الفيدرالية قد بنوا «الديمقراطية التمثيلية» (Representative Democracy) ضمن تعريف الجمهورية (Madison et al. 1987: 126). لكنهم أيضاً أصروا على، أن التمثيل الديمقراطي لم يكن سوى واحد من عدة طرق لتعزيز «الحريات المدنية»؛ مثل الفصل بين السلطات ووضعها في قائمة لـ «وسيلة قوية من خلال أصحاب السعادة والسمو الذين هم في الحكومة الجمهورية، والذين بإمكانهم الاحتفاظ بها والتقليل من عيوبها أو تجنبها (Madison et al. 1987: 119).

إن النقطة المهمة التي يستوجب ملاحظتها من ثمّ، هي، أن الكُتاب الذين نبحث عنهم، هم الكُتاب الذين يتعاطفون مع التقليد الجمهوري الواسع للتفكير، أخذوا الحرية لتعريفها بواسطة وضعها الذي يتجنب الارتباط بشيطانية التدخل، بدلاً من الوصول إلى أدوات الرقابة الديمقراطية والمشاركة أو التمثيل. فالرقابة الديمقراطية بالتأكيد مهمة في التقليد، لكن أهميتها تأتي من أي اتصال تعريفي مع الحرية، لا بل من حقيقة أنها هي الوسيلة لتعزيز الحرية.

هناك تحفظ واحد هو، ولئن كان صحيحاً أن المفكرين الجمهوريين بشكل عام يعتبرون المشاركة الديمقراطية أو تمثيل الديمقراطي ضمان للحرية وليس جوهرٌ مميز، فإن تنامي التركيز على الديمقراطية قد أدى ببعض الأفراد إلى الابتعاد عن الاصطفافات التقليدية (Traditional Alignments) ونحو موقف شعبي متكامل للإمساك بالحرية المتكونة من ديمقراطية حكم ذاتي لا غير. ولكن الجمهوري ووجهات نظره الجذابة في نواح أخرى (Spitz 1995a)، كان روسو (Rousseau) على الأرجح

هو المسؤول عن وجود هذه العملة المعينة لمثل هذا الرأي الشعبوي. فالتطور الشعبوي هو تطور جديد، حقق شكله المتكامل فقط، عندما جاء بالمُثل الديمقراطية العليا للحكم الذاتي الذي أصبح بديل أساسي، أو على الأقل البديل الرئيسي بين مفهومي الحرية والمُثل السلبية لعدم التدخل. وللتفكير بأنَّ التقليد الجمهوري هو كما الشعبوية، باعتباره طبعاً قد فعل الكثير، كان للحفاظ على الانقسام ذاته الذي أصدرته الجمهورية المثالية غير المرئية.

في عمل مبكر، لم ينشر خلال فترة حياته، تحدث المؤرخ الكبير ف. و. ميتلاند عن قصة صعود التركيز الديمقراطي الذي يعزز هذا الادعاء بشكل جيد. فقد جادل بالقول، بأنَّ الالتزام بالديمقراطية قد برز في غضون القرن السابع عشر الميلادي - النظرية التقليدية للحكومة، حسب وصفه لها - بدافع الحرص على إزالة السلطة التعسفية من الدولة، إلا أن ذلك كان يميل إلى الانقياد في نهاية المطاف إلى تأكيد «ديمقراطية الأغلبية» (Majoritarian Democracy) التي قد تتعارض مع هذا القلق.

إذا كانت النظرية التقليدية تؤدي إلى الكمال من الناحية المثالية الديمقراطية - دولة فيها جميع الغالبية ترغب في أن تكون السيادة للقانون، ولا شيء غير ذلك، الذي هو القانون - فإن ذلك يؤدي إلى شكل من أشكال الحكومة الذي بموجبه تكون هناك ممارسة تعسفية من قبل للسلطة والتي هي الأكثر ممكناً قد تكون بالتأكيد. وهكذا، وفق ما تقدّم، يبدو أن النظرية التقليدية قد خسرت لقبها وبات يطلق عليها اسم مذهب الحرية المدنية، لأنها تكفّ عن أن يكون الاحتجاج ضدّ الأشكال التعسفية لضبط النفس (Maitland 1981: 84).

4. المفهوم الجمهوري للحرية باعتبارها عدم سيطرة: موضوع الحرية في مقابل العبودية

هناك الكثير من طرق المحاججة التي كان يحاجج بها أهم الشخصيات في الجمهورية التقليدية غير المعنية في المقام الأوّل بالحرية ذات المعنى الإيجابي بالمشاركة الديمقراطية، بل بدلاً من ذلك كانت تعنيهم الحرية بمعناه الموسوم بمعارضة التدخل. على أي حال، نصل الآن إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي، هل التركيز الجمهوري ذو أهمية لتجنب التدخل الآتي من الإيمان بالحرية باعتبارها عدم تدخل أم من الاعتقاد في الحرية بأنها عدم سيطرة؟ أنا أُحاجج أن ذلك جاء من الاعتقاد في الحرية باعتبارها عدم سيطرة. وهناك نوعان من الأسباب للتفكير في أن مفهوم الحرية كونه عدم سيطرة هو، مذهب الحرية ذاته الذي نجده في التقليد الجمهوري. السبب الأوّل يكمن في حرية التقليد الجمهوري، على النقيض من منهجية الحداثة، الذي تلقى دائماً تعارضاً ما بين الحرية والخادم (عبد)[*] (Servus)، وما بين المواطنة والرق. وتفسر حالة التحرر على أساس وضع الشخص، على عكس الرق الذي لا يخضع لسلطة تعسفية: وهو، الشخص الذي لا تتم السيطرة عليه من قبل أي شخص آخر. وهكذا، تفسر حالة التحررية في مثل هذه الطريقة التي قد يكون هناك فقدان للحرية من دون أي تدخل فعلي: قد يكون هناك استعباد وهيمنة من دون أي تدخل، كما هو الحال في سيناريو سيد لا يتدخل.

في هذا القسم الحالي من هذا الكتاب سوف استكشف أرضية التفكير لمفهوم الحرية باعتبارها عدم سيطرة وفق النظرة الجمهورية،

(*) أصل الكلمة لاتيني قديم وتعني الخادم (Servus). وهي بمستوى القطع من اللاتينية humillimus للتعبير عن الخدمة باستعلائية (المترجم).

ومن ثمّ سوف انتقل إلى الأرضية الثانية في القسم القادم من هذا الكتاب. حيث تفسر الأرضية الثانية الحرية داخل التقليد الجمهوري بطريقة تبين أنه لا يمكن للحرية أن تُفقد من دون أن يكون هناك تدخل فعلي؛ متساوي، مع حدوث التدخل، تحت سيناريو التدخل غير المتقن الذي يرى أنه من دون شعب يجري تقديم التدخل من دون حرية. فالتدخل غير المتقن كان يُتوخى من قبل الجمهوريين، كما سنرى، بواسطة القانون والحكومة التي تتوفر في الجمهورية الجيدة. فالتقليد الجمهوري هو بالإجماع يصب عند الحرية كنقيض للعبودية، وفي رؤية التعرض للإرادة التعسفية لآخر، أو العيش تحت رحمة الآخر، باعتبارها شرّاً عظيماً. وعلى العكس من تحرر المرء أو المرء الحرّ عند الرومان، كان الجمهوري يستخدم الرق. في حين أن العديد من الرق الذين عاشوا فترات الانحناء والاحترام حين تتم دعوتهم من قبل سيدهم، هم أشخاص أحرار يتمتعون بمكانة عند الطرف الآخر. فالمرء الحرّ الطليق كان أكثر من كونه عبد لوجود الله (servus sine domino) من دون أن يكون له سيد يكون مهيمن عليه من قبل شخص آخر؛ وتحرريته، بالضرورة، هي مدنية أو مواطنية، مع كلّ ما تنطوي عليه من سبيل للحماية من التدخل (Wir szubski 1968). فهذا التعارض ما بين الرق (Slavery) أو العبودية (Servitude) من جهة والحرية من جهة أخرى، هي على الأرجح ميزة من الميزات الأكثر تميزاً في خطاب الحرية الطويل الذي أعطانا تجربة الجمهورية الرومانية (Patterson 1991). ومن الجدير بالذكر القول، لأن العبودية هي بذاتها تتميّز أساساً عن طريق الهيمنة، فهي لا تتميّز عن طريق التدخل الفعلي: حتّى إذا أثبت سيد العبد إنّه معتدلاً تماماً ومتساهلاً، فإنّه أو إنها مازال مهيمناً على العبد. فالحرية تتناقض مع العبودية وهي بالتأكيد إشارة تؤكد على أخذ الحرية لتكوينها في عدم سيطرة وليس في عدم تدخل.

ويعتبر مكيافيلي من أولئك الذين أعطوا أهمية لمعارضة التحررية - العبودية، وتحديد الخضوع للاستبداد، والاستعمار باعتباره شكلاً من أشكال العبودية (Colish 1971: 333). ونحن نجده متنافضاً في تلك المدن التي تعيش بحرية، على سبيل المثال، تلك التي تعيش بالعبودية. جميع المدن والمحافظات التي تعيش بحرية في أي مكان في العالم، كما يقول، تحقق مكاسب كبيرة جداً.

هذه المدن تفعل ذلك لأن نفوس سكانها أكبر، ومنذُ أن أصبح الزواج أكثر حرية وأكثر جاذبية للرجال، وحيث كلّ رجل بكلّ سرور يوّلد هؤلاء الأطفال فإنّه يعتقد أنه يمكنه أن يربيهم من دون أدنى خوف من أن يرث هؤلاء منه؛ إنّه لا يعرف سوى أنّهم ولدوا أحراراً وليسوا عبيداً ولكن ذلك من خلال وسائل قدراتهم يمكن أن يصبح هؤلاء الأطفال رجالاً ذوي شأن... ويحدث على العكس من كلّ هذه الأمور التي ذكرناه في تلك البلدان التي تعيش تحت سياط العبودية (Machiavelli 1965: 33).

ولكن في السياسية الإنجليزية والأميركية تطور التراث الجمهوري الذي استقطب لغة الحرية والعبودية، والحرّ والعبد، تلك هي اللغة التي حقاً تطورت بذاتها الخاصة. ويمثل جيمس هارينغتون (James Harrington 1992: 269) التباين في السياق ليشدد على حاجة الإنسان لامتلاك الموارد المادية إذا أُريد له أن يكون حراً: «المرء الذي لا يستطيع العيش على ملكه يجب أن يكون خادماً ولكن من يستطيع العيش على ملكه ممكن أن يكون إنساناً حرّاً». فبالنسبة إلى هارينغتون، المطلق في اللّا حرية هو أن يكون عليك العيش تحت إرادة الآخر - الإرادة التعسفية للآخر، لذلك بالنسبة للعبد؛ جوهر الحرية بأنَّ لا تكون ملزماً بتحمل التبعية والضعف. هو يستخدم هذا الأسلوب ليحدد الفرق بين شخص

يعيش في تركيا، خاضع لحكم استبدادي على سبيل المثال، والمواطن في جمهورية لوكا (Lucca): «الباشا الأعظم في تركيا مقيم في أملاكه، وهو وأملاكه تحت إرادة حاكمه. بينما الفرد الأكثر بساطة في جمهورية لوكا هو المالك الحرّ لنفسه وأرضه» (Harrington 1992: 20). العبارة العصيبة هنا هي «تحت إرادة سيده»: لا يهم كم هو متسامح هذا الحاكم، لكن بالنظر إلى حقيقة الاعتماد على فضله ورحمته، حقيقة العيش تحت سيطرته، يستلزم هذا غياب الحرية.

لقد أعطى رجل الكومنولث المتأثر بـ هارينغتون (Harrington)، دوراً كبيراً لمعارضة مفهوم الحرية - العبودية. وهكذا تمكّن من أن يكتب رجل الكومنولث في ستينيّات القرن السابع عشر (Algernon Sydney 1990: 17): «تتكوّن الحرية فقط في الاستقلالية عن إرادة الآخر، وأنه من خلال تسمية الرقيق يمكننا أن نفهم الرجل الذي لا يمكنه التخلص من شخصه ولا من سلعيته، ولكنه يتمتع بكلّ إرادة سيده».

وفي القرن الميلادي التالي، كان بإمكان مؤلّفي **رسائل كاتو**(*) (*Cato's Letters*) أن يعطوا تعبيراً مميزاً لهذا الموضوع.

الحرية هي، للعيش وفق الشروط الخاصة لمرء ما؛ والعبودية هي، للعيش وفق رحمة الآخر المجردة؛ وحياة العبودية هي، لأولئك الذين

(*) **رسائل كاتو** (*Cato's Letters*) هي مقالات لكاتبين بريطانيين هما جون ترنشارد (John Trenchard) وتوماس غوردون (Thomas Gordon)، نشرت لأول مرة 1720-1723 تحت اسم مستعار يعرف بـ كاتو (46-95 قبل الميلاد) وهو شخصية معروفة بعدائها اللدود إلى ليوليوس قيصر وبطل عنيد اكتسب بموقفه مع مبادئ الجمهورية الشهيرة الخاصة بـ موس مايوروم (Mos Maiorum) وتعتبر هذه الخطابات بأنها عمل أساسي في تقليد رجال الكومنولث. ونشرت منها 144 مقالاً أصيلاً في مجلة لندن، في وقت لاحق في المجلة البريطانية، وكانت كلّ هذه المقالات تدين الفساد وانعدام الأخلاق داخل النظام السياسي البريطاني وتحذر بشدة من الطغيان (المترجم).

باستطاعتهم تحمل ذلك، حالة مستمرة لعدم اليقين والتعاسة التي غالباً ما يسودها الخوف من شرّ مرتقب، وغالباً ما يسودها الفزع البطيء من موت عنيف (Trenchard and Gordon, 1971: ii. 249-50).

قد تتكرر هذه الفكرة الرئيسيّة، ليس فقط من قبل الآخرين في هذا التقليد اليميني، ولكن حتّى في عمل المحافظين مثل اللورد بولينغبروك (Lord Bolingbroke). فسواء كان هذا التكرار لأسباب صادقة أو استراتيجية، فهو يتذرع في معظم المواضيع بنقده حكومة الجناح اليميني التي ألفها السير روبرت والبول (Skinner 1974; Pagden 1987). حيث كان من أبرز تلك الموضوعات المطروحة هو الإصرار على أن تاريخ الحرية هو تاريخ العبودية والتحرر. فكما كتب كوينتن سكينر (Quentin Skinner 1974: 117) في شرحه لمفاهيم بولينغبروك: «لدراسة مسألة الحرية وكيفية خسارتها، هي حتماً ستكون دراسة لتاريخ مختلف البلدان الأوروبية التي مرت من حالة الحرية الشعبوية إلى العبودية الاستبدادية».

لقد استخدام معظم الرجال الكومنولث في أوائل القرن الثامن عشر، خطاب الحرية والعبودية في احتفال التحرر من استبداد ستيوارت وفي انتقاد المكائد الداخلية للحكومة. إذ لا يهم رجل الكومنولث إذا كان هجومه موجهاً ضدّ حكومة يمينية؛ معبراً عن أن السلطة كانت دائماً خطيرة وتحتاج إلى المراقبة (Robbins 1959: 120). ولكن وفق ما تمّ تطويره في القرن الثامن عشر الميلادي، هناك سبب جديد لقلق رجل الكومنولث قد ظهر في رأيه: قضية المستعمرات الأميركية، وعلى وجه الخصوص مطالباتهم ضدّ الضريبة المفترضة من قبل الحكومة على الذين هم خارج سيطرتهم. وهنا نقول، بوضوح، ينطبق ذلك على الناس

الذين عاشوا تحت رحمة الإرادة الأجنبية التي من المحتمل كانت إرادة تعسفية: إرادة البرلمان البريطاني. وهنا، وكما شهدت التقلبات التقليدية عيش البشرية حتّى سلاسل العبودية، فأنّهم كانوا غير أحرار.

كان جوزيف بريستلي (Joseph Priestley) من أكثر المتحدثين اعتدالاً لوجهة النظر هذه. ونسرد هنا بيانه لعام 1769م حول الشكوى الأميركية ضدّ المقترحات الجديدة للقيام بمهام معينة. والسؤال هنا ما هو التظلم الكبير لهؤلاء الناس الذين يشكون. والجواب عليه هو، هناك وجود ضريبي من قبل برلمان بريطانيا العظمى، وهناك من بين أعضاء هذا البرلمان هم ممن فرض ضرائب على نفسه، ليسهلوا الأمر في اتخاذ ذلك على أنفسهم في ذات الوقت. فإذا أخذ هذا الإجراء مجراه، فإنّه سينعكس على تقليل المستعمرين من حالة العبودية الكاملة، باعتبار أن لأي شعب هناك حساب تاريخي. فبالنسبة لنفس السلطة التي يمكن من خلالها إرغام شعب إنجلترا على دفع قرش (بنس) للضريبة، نجد أن بإمكانها أن تجبرهم أيضاً على دفع آخر قرش يمتلكونه. ليس هناك شيء يذكر، ولكن الفرض التعسفي سيكون من جانب واحد فحسب، وملتمساً التواضع من جانب آخر (Priestley 1993: 140).

فإذا كان تعبير بريستلي (Priestley) الذي يبدو شديداً، يختبئ بجانب كتابات ريتشارد برايس (Richard Price) وتعليقات الجانب الأميركي من المحيط الأطلسي، برايس (Price 1991: 85) يرى الأوضاع الأميركية متوهجة بأكثر من لون، ومتناقضة مع المواطنين الأحرار الذين لا يخضعون لأي ضوابط تعسفية. «مثل الماشية، مطوقين بالعبودية، موزعين في مسار واحد، يخافون من التحدث أو حتّى التفكير في النقاط الأكثر إثارة للاهتمام، ويبحثون باستمرار عن مخلوق ضعيف

الذي هو سيدهم، وحيث صلاحيتهم مكبلة، وبعض من أنبل الينابيع للعمل في الطبيعة البشرية عديمة الفائدة في داخلها».

إن ما كتبه بريستلي وبرايس عن إنجلترا قد استكمل بصورة تامة وبكامل لباسه الذي يصور فيه الحرية مقابل العبودية في أميركا (Bailyn 1965; Reid 1988). ولعل مروراً منفرداً على ذلك الآمر يُعد كافياً لتوضيح الموضوع، والتي منها الأوامر التي أصدرتها مدينة بوسطن في أيار/ مايو 1772م بخصوص التعامل مع الرق.

السلطة الخارجية تدعي بأحقية حكمنا، ولعدد من السنين فرضت علينا ضريبة غير شرعية؛ وبموجب هذا تدهور حالنا من مرتبة الحرية إلى حالة الاستعباد الدنيئة. وبالنسبة لذلك تكون المسألة جلياً لمعرفة الانحطاط الذي يقول ليس لبريطانيا أي حقّ في الاستيلاء على أموالنا من دون موافقتنا، إلا إذا كنا عبيداً (نقلاً عن (Reid 1988: 92)).

ينبغي لهذه المناقشة حول موضوع الحرية - العبودية في التقليد الجمهوري أن تكون لدعم المطالبة بأنَّ الحرية هي تصوّر لعدم السيطرة، وليس باعتبارها عدم تدخل. لذلك فمن التقليد المعروف هو أن الأسياد قد يكونوا يتعاملون برفق وقد لا يتدخلون بالواقع بحياة عبيدهم. وبخصوص ذلك كتب ألغرنون سيدني (Algernon Sidney 1990: 441)، على سبيل المثال، حول أواخر القرن السابع عشر الميلادي «هو العبد الذي يخدم أفضل وألطف رجل في العالم، وهو أيضاً قد يخدم أسوأ رجل في العالم». ويمكن لـ ريتشارد برايس (Richard Price 1991: 77-8) أن يضيف للقرن التالي: «إن الأفراد في حياتهم الخاصة، الخاضعون لسلطة سادتهم، لا يمكن السيطرة عليهم بحرية، ولكن يمكن أن تكون معاملتهم بإنصاف وبلطف».

ولكن حتّى لو كان العبد تحت أمرة سيد لطيف- العبد الذي يعاني من التدخل - فهو غير حرّ، وعليه يشترط بالحرية عدم وجود السيطرة، وليس مجرد غياب التدخل.

إن خطّ التفكير هذا يعتبر بصورة أكثر أو أقل وضوحاً في الشكوى مما جاء به بريستلي نيابة عن المستوطنين الأميركيين. فقد برهن هذا الخطّ على عدم حرية الأميركيين، على حدّ تعبيره، وإن برلمان بريطانيا العظمى قد فرض الضريبة التعسفية عليهم لكل قرش (بنس) يملكونه، على الرغم من أن ضريبتهم الحالية هي قرش واحد (بنس واحد)، وعلى الرغم من ذلك قد يضيف البرلمان ضرائب أخرى، إلا إنّه من غير المرجح على الإطلاق محاولة فرض الضريبة على آخر قرش (بنس) لديهم. إن مجرد التعرض لمثل هذه القدرة لدى جانب الآخر، فإنها ستكون مجرد حقيقة تهيمن على هذا النحو، كما يرى بريستلي أن الأميركيين غير أحرار (انظر أيضاً Paine 1989: 24-5).

5. المفهوم الجمهوري للحرية باعتبارها عدم سيطرة: موضوع القانون والحرية

لقد حاججت بالقول، أنه في ظلّ مفهوم الجمهورية للحرية، لا سيما في إطار السبيل الجمهوري لتناقض الحرية مع العبودية، يكون من الممكن صناعة الحرية من دون أي تدخل فعلي. وهذا هو السبب للتفكير في أن مفهوم الحرية قد ألقى بظلال الحرية على أنها عدم سيطرة، وليس عدم تدخل. لننتقل الآن إلى السبب الثاني للإمساك بوجهة النظر هذه. هذا هو ما يعني، أنه في ظلّ المفهوم الجمهوري للحرية، فمن الصحيح أيضاً أن يحدث التدخل من دون أي خسارة للحرية. حيث يحدث التدخل من دون أي خسارة للحرية على وجه الخصوص، عندما يكون

التدخل ليس تعسفياً ولا يمثل أيَّ شكلٍ من أشكال التسلط: عندما يتم التحكم من قبل أصحاب المصالح والآراء المتضررين، فيتطلب عندها الآمر خدمة تلك المصالح بطريقة تتفق مع تلك الآراء.

وحيثُ نجد إنَّ موضوع السيطرة من دون تدخل مرتبطاً مع الاعتقاد الجمهوري في السيطرة التي يمارسها السيد من دون تدخل، فإن حافز التدخل من دون سيطرة يخرج من التركيز الجمهوري للحقيقة القائلة، أن تشكيل القانون الذي يجيب بشكل منهجي على المصالح العامة للناس بشكل صحيح وعلى الأفكار التي تمثل شكلاً من أشكال التدخل، هي لا تضر بحرية الناس؛ وإنها تمثل التدخل غير المتقن. فالجمهوريون لا ينطقون بالطريقة الحديثة، في حين أن القانون يجبر الناس وبالتالي يقلل من حريتهم، وأنه يعوض عن الضرر الناجم عن منع المزيد من التدخل بما يمثله. وإن الجمهوريين يعتقدون أيضاً، أن القانون المشكل بشكل رصين هو تأسيس للحرية بطريقة تقوض أي حديث عن مثل هذا التعويض: أي كلام من هذا القبيل لاتخاذ خطوة واحدة إلى الوراء من أجل اتخاذ خطوتين إلى الأمام. ووفقاً لأقرب عقيدة جمهورية لقوانين دولة مناسبة، لا سيّما القوانين الجمهورية، نجده يعمل على إنشاء الحرية التي يتمتع بها المواطنون؛ وإنها لا تتنافى مع تلك الحرية، حتّى في المقياس الذي وضع من أجل تعويض لاحق.

لقد خرج من الخطّ المتبع من قبل الجمهوريين تصوّر للحرية باعتبارها مواطنة. والمواطنة هي وضعٌ قائم، وبالضرورة، هو غير موجود إلا في ظلّ نظام مناسب للقانون: فحسب تعليق أحدهم على التقليد الجمهوري، «السمة الرئيسيّة للمواطنة هي سيادة القانون» (Viroli 1990: 149). ولكن، إن كلًا من المواطنة والحرية يمثلان مكافئ

أحدهم مقابل الآخر من خلال كلّ الجمهوريين وفق ما سبق وانشأته المفاهيم الرومانية: «في روما وفيما يتعلق بالحرية الكاملة للرومانيين يتزامن هذا مع المواطنة» (Wirszubski 1968: 3; Crawford 1993: 1). ولذلك يمكن رؤية الحرية عند الجمهوريين التقليديين على أساس أنها حالة لا يمكن أن توجد إلا في ظلّ الأنظمة القانونية الملائمة. وبما أن القوانين تنشئ السلطة التي يتمتع بها الحكام، فإن خلق قوانيين الحرية قد تتشاطر مع المواطنين.

بطبيعة الحال، إن القوانين فقط تفعل هذا، طالما أنها تحترم المصالح والأفكار الشائعة بين الناس وتتفق مع صورة القانون المثالي: طالما القوانين ليست بأدوات بيد أحد الأفراد، أو ذات إرادة تعسفية تستخدمها أي مجموعة مفردة. فعندما تصبح القوانين وسائل إرادة، وفقا للتقاليد، فإننا نمتلك نظام – لنقل، نظام استبدادي للملك المطلق- يصبح فيه المواطنون عبيداً ومحرومين بالتمام من حريتهم. فحسب تعبير هارينغتون، كلّ واحدٌ منهم يعيش «بناءً على إرادة سيده»، وكل واحدٌ منهم تسيطر عليه بالكامل سلطة فرد غير مفيدة أو مجموعة تقوده.

وضمن هذا السياق يمكن القول، أن الرأي الجمهوري يتلخص في أن القوانين هي التي تنشئ معنى حرية الشعب، إذا ما كانت الحرية تتألف من عدم سيطرة. فالقوانين الجيدة قد تعفي الناس من السيطرة - ربما حمايتهم من الموارد أو «الملكية» (Dominium) لأولئك الذين لهم سلطة تعسفية عليهم – من دون أن يقدموا أنفسهم على أساس أنهم أي قوة مهيمنة جديدة: من دون إحداث سيطرة يمكن أن تتوافق مع هذا المعنى ومع الحكومة الإمبريالية. وتمثل السلطات السياسية المعترف بها من قبل القوانين كلّ المسيطرين المحتملين، ولكن فكرة

الجمهورية المتكررة تلك هي مفيدة للجمهوريين انفسهم لكونها مناسبة - سيكون لديهم أي سلطة تعسفية على الآخرين - في ظلّ دستور سليم: لنقل، حيث الآليات المناسبة للتمثيل، والتناوب في المكتب، والفصل ما بين السلطات، وما شابه ذلك في كلّ مكان (Oldfield 1990). فحينما بالضرورة ينطوي القانون على تدخل - بينما القانون هو قسري أساساً- فإن التدخل في مسألة ما لن يكون تعسفياً؛ سوف يكون من حقّ السلطات القانونية تفعيل التدخل فقط عند متابعة المصالح السلبية والمشتركة للمواطنين، وفقط عندما تسعى هذه القوانين بطريقة تتفق مع الآراء الواردة بين المواطنين.

ليس فقط المعادلة الجمهورية للحرية مع المواطنة ووجهة النظر تجعل الشعور جيداً حينما تكون الحرية تعني عدم السيطرة - ونظراً لذلك، فأنَّ القوانين تساعد على خلق الحرية. وكذلك هو الحال بالنسبة للمطالبة الجمهورية المرتبطة التي في ظلها يكون المواطن حرّ وهي ظروف متشابهة، وهي نفس الظروف التي تكون فيها المدينة أو الدولة حرة (cf. Harrington 1992: 8). لنفترض أن القوانين والأعراف تكفي لتقييد تلك الأمور من داخل وخارج المجتمع، الذي من شأنه أن تمارس فيه السلطة التعسفية على الآخرين؛ ولنفترض أن المتسلطين لا يدخلون القوى التعسفية في حدّ ذاتها؛ إذن يمكننا القول أنْ أولئك الذين يعيشون في ظلّ هذا الإعفاء (Dispensation) السلطوي هم أحرار. أو يمكننا القول، مع وجود العدل والمساواة، إن الإعفاء يمثل دولة حرة، ونموذج حرّ للتنظيم والحكومة. وهذا يوضح تماماً، لماذا يقلق الجمهوريون بحيث أنهم في كثير من الأحيان يركزون على كيفية تحقيق الجسم

السياسي الحرّ في كيفية تحقيق الحرية للأفراد.

تتسم وجهة نظر الجمهوريين بأنَّ القانون بالذات أو يمكنه أن يخلق الحرية التي طُعن بها بقوة في القرن السابع عشر الميلادي بواسطة توماس هوبز (Thomas Hobbes). فبينما كان هوبز ينتمي إلى التقليد المطلق الذي وضع لبعض الوقت، وجد نفسه وسيلة لمواجهة الأفكار الجمهورية التي كانت أصيلة تماماً، ومؤثرة على المدى الطويل (Tuck 1993). هوبز يبدأ بتقديم الحرية، وليس باعتبارها عدم سيطرة، بل باعتبارها عدم تدخل. وإن «الرجل الحرّ» حسبما عبر عنه في كتابه **الطاغوت**[*](*Leviathan*)، «أنه بتلك الأشياء التي بقوتها ونباهتها يكون قادراً على القيام بالعمل، ولا يعيقه أي قوة إذا ما كانت له الرغبة في فعل شيء» (Hobbes 1968: 262). فبالنسبة إلى هوبز، تتسم إعاقت الناس وجعلهم غير أحرار تماماً مع القدر الذي يجيزونه جسدياً فحسب. لكنه يسمح بأنَّ يكون هناك أيضاً شعور يتم تقديمه من قبل الناس غير الأحرار عن طريق الروابط التي يرغمون عليها تحت التهديد، وليس باستخدام الوسائل الطبيعية: وهذه هي «امساكهم بعقد، ومن خلال الخطر، وإن لم تكن من الصعوبة كسرها (Hobbes 1968: 264)». والنتيجة، إذن، هي أن الحرية تتمثل في غياب الإكراه: الحرية الصحيحة في غياب الإكراه البدني، والحرية في أوسع معنى - الحرية بالخضوع، كما يسميها الحرية في غياب الإكراه بالتهديد (بشأن هوبز في الحرية انظر (Skinner 1990a)).

(*) لقد أصبحت هذه الكلمة (Leviathan) مرادفة مع وحش البحر الكبير أو مخلوق طاغي. وهي كلمة محورة من اللغة العبرية الحديثة وتعني سمكة كبيرة ومشار إليها في أناخ، أو العهد القديم، حيث توصف بالطاغوت. وقد أشار إليه هيرمان ملفيل موبي ديك (Herman Melville's Moby-Dick) في قصصه على أساس أنها الحيتان الكبيرة التي لا يضاهيها أحد بجبروتها. وعليه فهي كلمة مأخوذة من العبرية الحديثة باعتبارها رمزاً من العالم البدائي الذي يمتاز بوحشيته وفوضويته، لذا سنطلق على هذه التسمية أينما حلت بلفظة الطاغوت (المترجم).

هذه الطريقة في تصوّر الحرية كانت تعتبر بدعة كبيرة بالنسبة إلى هوبز، الذي قاد في وقتها إلى القول، بأنَّ القانون هو نفسه دائماً يغزو حرية الناس، لكنه غزوٍ حميد على المدى الطويل. فقد لاحظ هوبز، أن الحرية بمعناها من دون إكراه - الحرية، كما يراها هو ذات صلة بالإحساس - هي دائماً تغزو القوانين القسرية التي تفرضها الدولة، أياً كانت طبيعة تلك الدولة. والنتيجة في نهاية المطاف هي، أن الناس لديهم حرية فقط في صمت القوانين؛ ولديهم حرية فقط عندما لا يتدخل القانون. «فحرية الخضوع، يمكن غسلها بالتالي فقط في تلك الأشياء التي تنظّم أعمالهم وتنهي امتلاكهم لسيادتهم» (Hobbes 1968: 264).

لقد مكنت هذه الملاحظة هوبز من أن يسخر من فكرة الجمهورية، حيث هناك بعض المشاعر الخاصة لدى المواطن من الجمهورية التي تكمن في الحرية وموضوع النظام الاستبدادي، ليس إلا الذي فيه في الواقع شعور خاص بأنَّ الجمهورية هي كيان سياسي حرّ، وإن الاستبداد فيها ليس حراً. ففي كلا النوعين من الدولة، نجد أن للخضوع نوع من الحرية في بعض الإحساس: بمعنى لا يتم بالإكراه بالكامل من قبل القانون. ولكل من هذين النوعين من الدولة هو في حدّ ذاته حراً فقط في الشعور المشترك: بمعنى خلوه من مقاومة أو غزو الدول الأخرى. وبهذا وضع هوبز نقاطاً لإقامة التناقض ما بين الجمهوري لوكا (Lucca) والاستبدادية القسطنطينية (Constantinople).

في هذا اليوم، هناك ما هو مكتوب على الأبراج لمدينة لوكا بأحرف كبيرة، كلمة «ليبرتاس»[*] (Libertas)، وحتّى الآن ليس هنا رجلٌ يمكن

(*) كان ليبرتاس يمثل آلهة الرومان للحرية، وهو تجسيد لليبرتاس السياسية التي ميّزت الأحرار من المستعبدين. وليبرتاس تعنى الحرية في عدة لغات (المترجم).

من ثمّ أن يكون فعالاً، أو رجل معين يمكن أن يكون أكثر تحرراً، أو محصن من خدمة الكومنولث هذه أكثر من ما كانت عليه القسطنطينية. فحينما تكون الكومنولثية ملكية أو شعبية أو تحررية فهي لا تزال هي ذاتها (Hobbes 1968: 266).

لقد أنتج هوبز تحدّياً قوياً للتقليد الجمهوري للتفكير، عندما حدد مفهوم الحرية هذا الذي تضمن العلاقة ما بين القانون والحرية. فقد كان هدفه النهائي يتسم بالدفاع عن الحكومة الاستبدادية، فقد خدم المفهوم غرضه بشكل جيد ليكون قادر على القول بأنّ أي مجموعة من القوانين ترتبط بشكل خاص مع الحرية؛ وهذا يعني أن قوانين الطاغوت السلطوية لا يمكن اعتبارها معيبةً لكونها مبنية على أسس الجمهورية التقليدية، وإن قضية هوبز لمثل هذه الدولة يمكن أن تعطى جلسة استماع لائقة: إنها لن تكن مضحكة خارج إطار المحكمة. فقد كانت قراءة هوبز على نطاق واسع هي خلال القرن التالي أو نحو ذلك، ولكن الملفت للنظر أن معظم قرائه قد علقوا بطريقة التفكير الجمهوري. ولعل الاستثناء الأبرز هو المفكر الاستبدادي الآخر، على الرغم من اختلاف طرازه عن طراز هوبز. فقد أمسك السير روبرت فيلمر (Sir Robert Filmer)، بما يقال أن الحرية المثالية تتطلب غياب القوانين، «لأنه لا يوجد قانون إلا ويكون مقيد للحرية» (Filmer 1991: 268). «ولكن هذه الحرية» التي من ثمّ قد حاجج بها، «لا يمكن العثور عليها في أي صالح عام، لأن هناك المزيد من القوانين في المجمعات الشعبية الأكثر من أي مكان آخر، وهكذا بالتالي تكون أقل حرية» (Filmer 1991: 275).

اتّخذ هذا التحدي الذي ألقى به هوبز بثقة، ميلاً على الجانب الجمهوري، سواء من جانب هارينغتون أو من قبل الآخرين (Gwyn

1965: 12). حيث تناول ذلك هارينغتون بعد سنوات قليلة من نشر كتاب الطاغوت في كتابه الموسوم **أوسيانا** (*Oceana*). فبعد أنْ اقتبس مقطع عن لوكا والقسطنطينية، قال إنّه غني عن السخرية التي توليه حجة هوبز:

لقد عفى الزمن على الكتلة الضخمة المجلوبة، ولدينا القليل من المواربة! للقول أنه ما عاد للوكازي(*) (Lucchese) المزيد من الحرية، أو الحصانة من قوانين لوكا قياساً بالترك من تلك القسطنطينية الغابرة، وإن القول بأنَّ اللوكازي ليس له المزيد من الحرية من خلال قوانين لوكا أكثر من الترك الغابرين من قبل أولئك القسطنطينية، هي ليست إلا كلمات جميلة مختلفة فحسب (Harrington 1992: 20).

إن الحرية بمفهومها الصحيح بالنسبة إلى هارينغتون، هي الحرية بالقوانين - هذه هي حرية الشعور بالمواطنة - في حين أن الحرية المتأتية من القوانين هي ليست بالأمر الذي له أهمية تذكر. ويمكننا الحديث عن الحرية من القوانين مع أي حكومة كانت على الإطلاق، كما يقول هارينغتون، ولكن يمكننا أن نتحدث عن الحرية بالقوانين فقط مع بعض الدول: فقط، في الواقع، مع الجمهوريات وأمثالها. وقد أكد هارينغتون في رسالته التباين التي أشرنا إليها: «من المعروف حينما يكون المستأجر هو باشا كبيراً ويعتبر أيضاً الرأس الكبير كما هو في الملكية، بناءً على إرادة سيده، فإن اللوكازي الحقير الذي يملك الأرض من قبل يعتبر هو

(*) وتعني اللوكازي (Lucchese) جريمة الأسرة وهي واحدة من "خمس عائلات" تهيمن على أنشطة الجريمة المنظمة في مدينة نيويورك، الولايات المتحدة الأميركية، وذلك في ظاهرة إجرامية تعم البلاد، وهي تلك المعروفة باسم المافيا أو كوزا نوسترا (Cosa Nostra) (المترجم).

المالك الحرّ على حدّ سواء، ولا يمكن السيطرة عليه ولكن بالإمكان عن طريق القانون». والفكرة هي أن القانون في لوكا يجعل المواطن حراً، عن طريق ضمان أن لا أحد لديه السلطة التعسفية عليه؛ وهذا هو التباين الصارخ مع ما يحدث في هذا الموضوع، حتّى مع الباشا في القسطنطينية.

ولكن، ماذا إذا كان قانون لوكا يمثل في حدّ ذاته فرض إرادة التعسفي؟ يفترض هارينغتون، مفضلًا، عبارة الجمهورية، أن قانون لوكا هو «إمبراطورية القوانين، وليس إمبراطورية الرجال» (Harrington 1992: 8). وبصورةٍ أكثر تحديداً، وكما يذهب هارينغتون إليه في النصّ، إنّه القانون الذي «يحكم من قبل كلّ رجل خاص بمعزل عن أي نهاية أخرى (أو قد يشكروا أنفسهم) من أجل حماية حرية كلّ إنسان خاص، حيث كانت تلك الوسائل تأتي من حرية الكومنولث». هارينغتون يفعل شيئين في هذا النصّ المضاف. **أولاً**، لقد أوضح أنه إذا كانت هناك حرية قوانين في لوكا فإن سبب ذلك يعود إلى تأطير القوانين بواسطة الأفراد لحماية أو لتحرير الأفراد: وهذا يعني أنهم يلقون اللوم على أنفسهم فحسب؛ وهذا يعني، بكلمات هارينغتون، أو أنهم يشكرون أنفسهم. **ثانياً**، أوضح أنه عندما نتحدث عن حرية رعوية (كومنولث) لوكا، نحن لا نعني وتيرة هوبز، فإن الكومنولث حرٌّ للمقاومة والدفاع عن الدول الأخرى، ولكن هذه حالة تكون عند تشكيل القوانين لخلق الحرية لمواطنيهم.

إن اليميني أو رجل الكومنولث التقليدي، قاد في نهاية المطاف إلى الثورة الأميركية، وانحدر بشكل حاسم ليكون إلى جانب هارينغتون في تبادله مع هوبز. ففي هذا التقليد، كما رأينا مسبقاً، نجده يمثل السيطرة أو العبودية، ليس بكونه نوعاً من الإكراه بل بطرحه على أساس كونه أمراً معاكساً للحرية. وفي هذا التقليد، كنتيجة لذلك، هناك القليل، أو

لا وجود لأي إشارة إلى، أن القانون يقلل بالضرورة من الحرية لهؤلاء الذين يعيشون تحته؛ وبالمقابل، ينظر إلى النوع الصحيح من القانون واعتباره مصدراً من مصادر الحرية[4].

يعتبر جون لوك (John Locke) ممثلاً جيداً للكومنولث التقليدي، على الرغم من امتلاكه أصالة عقلانية ذات «منظور أخلاقي مثالي»[*] (Contractarian Perspective) مما يعطيه وضعاً خاصاً (Robbins 1959: 58-67; Tully 1993). ومن جانب هارينغتون يعتبر لوك واضح في النقاش حول القانون والحرية. فهو يحاجج بأنَّ «التحرر من المطلق، والسلطة التعسفية» باعتبار ذلك شيئاً أساسياً يوافق نقيض العبودية (Locke 1965: 325). وفي ومعارضته الصريحة لـ فيلمر، يرى لوك القانون على أساس أنه حرية إبداعية (Creative of Freedom): «إساءة الاستحقاق باسم الحبس الذي يفيد في تغطيتنا المستنقعات والمنحدرات فقط... ونهاية القانون ليست للإلغاء أو التقييد ولكن للحفاظ على، أو توسيع الحرية»[5] (Locke 1965: 348).

---

(4) أحد التوضيحات (ولربما في بعض الأحيان فقط) المنشق هو ألغرنون سيدني (Algernon Sidney). حيث يرى أن الحرية تسري في شريان الجمهورية باعتبارها «الاستقلالية على إرادة الآخرين» (17 :1990)، ولكن يبدو أنه اعتقد، أن الحياة الاجتماعية هي تنازلات دائمة إلى نوع من الاستقلالية المتاحة من خارج المجتمع (p. 13): هذا، ربما، لأنه من غير المعتاد بين الجمهوريين أن جميع الحكومات الممسكة بالسلطة لديها «سلطة تعسفية» (p. 570).

(*) تعني المؤمن بالنظريات المختلفة التي تبرر المبادئ الأخلاقية والخيارات السياسية، لأنها تعتمد على عقد اجتماعي يشمل بعض الظروف المثالية، وعدم وجود الجهل أو عدم اليقين. أي إنها نظرية أخلاقية عامة لأن على الأفراد اتخاذ الخيارات الصحيحة في ظلّ عقد اجتماعي افتراضي (المترجم).

(5) في حين يظهر لوك علامات تحرّكه من خلال النظر في المفهوم الجمهوري المذكور في النصّ، نجد أن نظرته للقانون أنه لا ينتهك الحرية ويمكن أيضاً أن يتأثر بوجهة نظر (أ) يكون المرء حراً حين يخضع للعقل، و(ب) القانون المثالي يمثل حكم العقل.

كان ريتشارد برايس (Richard Price 1991: 27) صريحاً، لا سيما في موضوع القانون - أو بصورة أعم، الحكومية - والحرية. «إنها نهاية كلّ حكومة فقط، وفي الوقت نفسه أنها تضمن حرية الجمهور ضدّ أذى الأجنبي، لتأمين حرية الفرد ضدّ الأذى الخاص. فلا أعرف، بالتالي، أن الاعتقاد بدقة فقط هو أن أقول أنه ينتمي إلى طبيعة الحكومة لترسيخ الحرية الخاصة». ومرةً أخرى: «فقط الحكومة بالتالي، لا تنتهك الحرية، بل تؤسسها. فلا تسلب حقوق الناس بل تُحمى وتؤكد لهم» (p 81). لقد ربط برايس بصراحة وجهة نظرة هذه بالعلاقة ما بين القانون والحرية مع وجهة نظر الحرية القائلة بأنها ليست سيطرة. «إنها ليست... مجرد امتلاك الحرية حيث يسمّى المرء مواطن أو مجتمع حرّ، لكن هذا الأمن لحيازة ذلك ينشأ عن مثل هذه حكومة حرة باعتبارها... تأخذ مكاناً عندما لا يوجد هناك قوة يمكن أن تبعدها» (Price 1991: 82).

إن وجهة نظر برايس في الحرية والقانون، أو بعمومية أكثر وجهة نظره في الحرية والسلطة، كانت وجهة نظر شائعة تماماً في إنجلترا وأميركا في غضون القرن الثامن عشر الميلادي. حيث كان الرأي العام السائد في تلك الحقبة أنه، من دون القانون لم يكن هناك أي الحرية - لا حرية بالمعنى الصحيح، والإحساس المدني- وإن الإعفاء القانوني بموجب الدستور الإنجليزي يتناسب بشكل جيد على وجه التحديد مع إنتاج الحرية. فقد وضع كاليب إيفانز (Caleb Evans 1775: 20) نقطة جميلة. «هذه هي الطبيعة الممتازة في الدستور البريطاني الذي تكون فيه صوت قوانينه هو صوت الحرية. قوانين إنجلترا هي قوانين الحرية». إن شعور إيفانز لأي شخص مطّلع سيراه ذا طبيعة ثانية، حيث كانت أكبر بكثير من تعليقات مونتسكيو (Montesquieu) حول إنجلترا التي

نُشرت في أربعينيات القرن الثامن عشر الميلادي: «أمة واحدة في العالم لديها الحرية السياسية ذات الغرض المباشر للدستور» (Montesquieu 1989: 156). لقد قرأ مونتسكيو بصورة واسعة إنجلترا وأميركا في القرن الثامن عشر الميلادي، وكان قد تأثر بعمق بالتعليق الكنسي على قوانين إنجلترا التي نشرها السير وليام بلاكستون (Sir William Blackstone) في ستينيّات القرن الثامن عشر الميلادي. فـ بلاكستون نفسه قد كتب (Blackstone 1978: 126) «عندما تكون القوانين مؤطرة بحكمة تكون هي بأي حالٍ من الأحوال «مدمرة» (Subversive)، بدلاً من أن تكون مقدمة للحرية؛ بالنسبة لذلك (كما قال السيد لوك لاحظ أيضاً)، حيث لا يوجد قانون فلا توجد حرية».

6. ارتقاء الحرية باعتبارها عدم تدخل

هناك الكثير عن الحجة التقليدية الجمهورية التي تصوّر الحرية باعتبارها عدم سيطرة وليس باعتبارها عدم تدخل. فهناك اثنان من أنصار مفهوم الحرية يتفقان على أن الناس غير أحرار حيث يكون هناك وجود للسيطرة والتدخل، ويوافقان على حدٍ سواء على، أن الناس يكونون أحراراً حين لا تكون هناك سيطرة أو تدخل. إلا أن الحالات التي تميز بينهما هي تلك التي تباعد ما بين السيطرة والتدخل: **أولاً**، إن السيناريو الرئيسي لعدم التدخل، يكون حيث لا وجود لـ «عدم مسبب التدخل» (Non-Interfering) بل هناك سيطرة؛ **ثانياً**، إن سيارنيو التدخل غير المتقن – القانون المثالي- يكون موجود حيث هناك تدخل ولكن من دون سيطرة. إن ما لاحظناه من حججٍ في القسمين الماضيين هو أن وجهة نظر الجمهوريين في كلا السيناريوين يسيران بطريق تتناسب مع الحرية باعتبارها عدم سيطرة. فالسيد الكريم لا يكون متجرداً في حرية

تابعيه، ويسيطر عليهم من دون أن يتدخل في الواقع بشؤونهم. والقانون المنظم بشكل جيد لا يحرم تابعيه من الحرية، ويتدخل بهؤلاء التابعين من دون السيطرة عليهم.

لقد رأينا أن هوبز كان أول من تعرف على الحرية، ليس مع عدم السيطرة كما هو الحال في التقليد الجمهوري، بل مع عدم تدخل: مع غياب الإكراه المادي والإكراه بالتهديد. ورأينا أنه من خلال القيام بذلك، إن هوبز كان قادراً على تحدي فكرة الجمهورية التي تعتبر الحرية نتاج جمهوري - وإذا لم تكن نتاج جمهوري فهي بالتأكيد «قوانين غير سلطوية» (Non-Authoritarian-Laws). ولكن أنا لم أذكر إلا شخصاً واحداً فقط ممن اتّبعوا نهج هوبز في هذا الخطّ من التفكير، وهو السير روبرت فيلمر. وعليه، متى كانت الفكرة الهوبزية للحرية تعتبر عملة كسب جماهيرية؟ ومتى كانت الحرية باعتبارها عدم تدخل تعتبر تشريد لمُثل الحرية العليا باعتبارها عدم سيطرة؟

وعليه فقد أصبح مفهوم الحرية باعتبارها عدم تدخل لأول مرة واضحةً جداً، لذلك أقترح، في كتابات بعض المفكرين أصحاب المصلحة مع هذا المفهوم مثل هوبز وفيلمر الذين يحاججون بأنَّ كلَّ القوانين هي مفروضة ولا وجود لأي شيء مقدس من وجهة نظر الحرية حول الجمهورية، أو حتّى غير السلطوية والحكومة. فالمجموعة التي كانت تدور في ذهني كانت كلها معارضة لقضية الاستقلال الأميركي، وعلى وجه الخصوص، كانت معارضة للبيان الجمهوري المعبر عن تلك القضية.

ولعل أفضل مثال على امرءٍ تبنى هذا الخطّ هو جون ليند (John Lind) الذي دافع في سبعينيّات القرن الثامن عشر الميلادي عن توزيع

منشورات رئيس الوزراء، اللورد نورث (Lord North). لقد جادل ليند بمنهجية ضدّ قضية الاستقلال الأميركي في عدد من المطبوعات، بما في ذلك الهجوم على وجهات نظر ريتشارد برايس التي نشرت تحت اسم مجهول بعنوان «ثلاث رسائل إلى الدكتور برايس» (Three Letters to Dr. Price) (Lind 1776). فعلى الرغم من أنه لم يذكر هوبز، إلا أن نقطة انطلاقة المركزية كان افتراض هوبز بأنَّ الحرية هي «لا شيء أكثر أو أقل من غياب الإكراه» (p. 16)، حيث قد يكون الإكراه إما مادياً أو معنوي: قد ينطوي على إرغام مادي أو تقييد، أو تقييد أو إرغام مرتبط مع «التهديد ببعض الأحداث المؤلمة» (p. 18). فمن الواضح أن ليند قد فهم تماماً الحرية على هذا النحو الذي يستدعي استبدال معارضة الحرية - العبودية التي وجدت في أعمال برايس مع تباين مختلف تماماً ما بين الحرية من جهة وبين الكبح أو القيد - بمعنى كلمة تدخل - من جهة أخرى.

لقد قاد تصوّر الحرية عند هوبز ليند، كما قاد هوبز، إلى الحفاظ على كلّ قانون ينتهك حرية الناس. «جميع القوانين قسرية؛ تأثيرها عليهم هو إما للكبح أو للتقييد؛ لأنها إما تجبرنا على القيام بعمل ما أو تمنع عنا أفعال معينة. فالقانون الذي يؤمن ممتلكاتي، هو تقييد لك، والقانون الذي يؤمن الممتلكات الخاصة بك، هو تقييد لي» (p. 24). ففي بلد ما سلطته التشريعة حرة، يمكن للسلطة العليا أن تحمي فيه الحرية لكلّ فرد، وفق اعتقاد ليند، ولكن بالقدر الذي يقيد أو يكبح الآخرين فحسب؛ ومن خلال هذا الكبح أو التقييد يمكن إعطاء كلّ الحرية إلى «تجاه كلّ المواضيع التي لا سلطة للقانون عليها» (p. 70).

«استخدم هوبز تصوره للحرية للمجادلة في موضوعه الموسوم

الطاغوت الذي أصبح أسوء حالاً في مجال الحرية من مواطني الأنظمة الجمهورية - كان يعتقد أنها ستكون أفضل حالاً» بكثير من نواحٍ أخرى؛ فالناس وفي أي حالة إعفاء يمتلكون حرية في موقع وشعور واحد نجده متروكاً في بعض جهات حرية التصرف بواسطة القانون. فلذا في الآن حينه يستخدم ليند هذا المفهوم ليجادل، في نفس السياق، بأنَّ الرعايا البريطانيين في المستعمرات الأميركية، هم أحراراً لا أقل ولا أكثر من نظرائهم في بريطانيا ذاتها. حيث لا يوجد شيء يتعارض في الصميم مع الحرية في قانون النظام الاستعماري.

ويؤكّد هوبز أنه في الحالة الأميركية «نحن لا نستفسر عن السلطة التي تمارسها دولة ما ضدّ دولة أخرى، لكن نستفسر عن السلطة التي جزء من المجتمع، والذين نسميهم حُكام، هم الذين يمارسون السلطة على جزء آخر من هذا المجتمع ذاته، ونسميها مواضيع» (p. 112). ويشير ذلك إلى أنه، بعيداً عن كون أن حالة الأميركيين هذه تتخذ موقف العبيد، واستناداً إلى كلمات برايس حول «القوة المروعة» (A Dreadful Power)، لا يمكن السيطرة عليهم بأي طريقة من الطرق، فهم بالضبط نجحوا كما هم الناس في بريطانيا ذاتها. «مروعة قد تكون هذه السلطة، دعني أسألك سيدي، إذا لم تمارس هذه السلطة نفسها من قبل نفس الأشخاص وعلى جميع الأشخاص الذين يقيمون في جميع الأجزاء الأخرى من هذه الإمبراطورية نفسها - فهل آن الأوان؟» (p. 114).

إن استمرارية منع خلق العبودية من مواطني مستعمرات الولايات المتحدة الأميركية، وبالطبع، قد لا يكون الحكم البريطاني جيداً بما فيه الكفاية من قبل أولئك المستعمرين، إلا أنها قد تكون قد أنتجت الكثير من الأمن والسعادة، حسبما لاحظ ليند (p. 73). لكنه في هذا المجال

متفائل، ويصر على أن الحكام البريطانيون لهم اهتمامات مشتركة مع الموضوعات الأميركية وإن «مصلحة الرعايا البريطانيين الذين يقيمون في الولايات المتحدة الأميركية، يجب أن تكون معززة عند أعضاء البرلمان البريطانيين تحت ما يسمّى بمصالح المواطنين البريطانيين الساكنين في بريطانيا» (p. 124).

لم يكن ليند «مؤلّف الكراريس» (Pamphleteer) الوحيد الذي جادل في هذه الشروط بالضدّ من ريتشارد برايس، وبشكلٍ أعم، بالضدّ من قضية الاستقلال الأميركي (انظر (Hey 1776). ولكن أين نشأت تلك الأفكار التي أعطت سيطرة رجل الكومنولث التقليدي، وأعطت حقيقة هي، أن هوبز كان لا يحبذ السلطة: لقد انتصر هارينغتون بصورة حاسمة على هوبز بهذا الصدد؟

قد لا يكون منشأ المشكلة وخيماً كما نحن جعلناه يبدو كذلك. فقد كان الأمر كذلك في القرن الثامن عشر الميلادي، حتّى داخل التقليد الجمهوري لغرض التمييز الصحيح ما بين الحرية المدنية والحرية الطبيعية: فمن الحرية القائلة بأنَّ الناس يتمتعون بالحالة الطبيعية مع ما جعلهم كلّ من هوبز ولوك على دراية به (Blackstone 1978: 125-6). لقد كان من السهل بالنسبة لمعظم رجال الكومنولث الاعتراف بأنَّ القانون يقيد، وبالتالي يقلل من الحرية الطبيعية، لأن الحرية الطبيعية لم تنظر لها باعتبارها حرية صحيحة. وفي المقابل، كانت الحرية الطبيعية مرتبطة بشيء يأخذ هذا على أساس أنه غير ملائم لتحقيق الحرية الصحيحة: بمعنى الإباحية (Licentiousness) (Reid 1988: 34). ومع ذلك، إن توفر فئة من الحرية الطبيعية، قد يجعل الأمور واضحة للذين يتبنون توجهات هوبز. وهذا يعني، إن هذه الفئة يمكن أن تجادل

بوجهة نظرها من خلال تحديد مفهوم الحرية مع الحرية الطبيعية من خلال تهميش الحديث عن الحرية المدنية. فلندع الحرية تتوافق مع الحرية الطبيعية ومع خطّ حجج ليند التي أصبحت متاحة بسهولة.

ولكن، فيما إذا كانت هذه الملاحظة صحيحة أو لا، نجد أنه تجدر الإشارة إلى، أن ليند والآخرين قد أثرت فيهم هذه الملاحظة بصورة مباشرة وفي كتاباتهم المعادية للولايات المتحدة الأميركية من خلال التعرض لمرءٍ ما يعتقد أنه قد حقق خرقاً كبيراً في التوصل إلى رؤية الحرية، باعتبار الإكراه غائباً. فهذا جيرمي بنثام (Jeremy Bentham) الذي يعتبر نفسه معارضاً للولايات المتحدة الأميركية، وفي وقت لاحق معادياً للثورة الفرنسية (Hart 1982: *Essay* 3)، يشير إلى ليند بـ «الصديق الجدير جداً والبارع» (p. 17)، ويعترف ليند أيضاً بتأثير بنثام على تصوره للحرية، وهذه النتيجة هي ردّة فعل على شكوى بنثام من أن ليند لم يذكره في مقال سابق تمّ نشره في نيسان/ أبريل 1776م. فقد لفت دوغلاس لونغ (Douglas Long 1977: 54) الانتباه إلى رسالة بنثام إلى ليند التي يسأل فيها ليتم التعرف عليه بصفته مؤلّف مفهوم الحرية، على أساس أن المفهوم هو «حجر الزاوية في نظامه»:

ربما كانت سنة أو نصف السنة، لا يمكنني تذكر الوقت بالضبط منذ أن أبلغتك بنوع من الاكتشاف الذي أنجزته، إنها فكرة الحرية التي لم تجلب شيئاً إيجابياً: إنها مجرد شيء سلبي: ووفقاً لذلك فقد عرفتها بـ: «غياب الإكراه»: أنا لا اعتقد إنني من ثمّ يمكن إضافة «التقييد»: الذي كان إضافة من جانبكم.

إن الحقيقة تتسم بأنَّه بإمكان بنثام أن يفكر بمفهوم الحرية بأنَّه نوعٌ من الاكتشاف، والحقيقة إن هذا التصوّر قد ظهر في وقت يمكن أن يخدم

افتراضاً أيديولوجياً مهماً - نقد قضية الاستقلال الأميركي - ووحي بقوة أننا كنا على حقّ في القول، إن فكرة هوبز للحرية تتمتع بتأثير مسبق منذُ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي: وما يصل إلى ذلك الحين، إن فكرة الجمهورية للحرية باعتبارها عدم سيطرة قد سادت بصورة أقل أو أكثر ومن دون منازع في العالم الناطق باللغة الإنجليزية. وكأن فكرة هوبز قد وضعت على رف العجائب التاريخية، ولا يكون هناك وقت لاستصلاحها إلا في وقت مفاجئ يكون القيام به شيئاً مهماً عمل العقل الفكري: في مساعدة لإسكات الشكاوى من العبودية والسيطرة، والشكاوى من عدم الحرية - من قبل مَن هم في المستعمرات البريطانية الأميركية[6].

7. انتصار الحرية باعتبارها عدم تدخل

إذا كانت القصة المروية مسبقاً هي القصة الصحية حتّى الآن، فإن الحرية باعتبارها عدم تدخل نجدها قد ظهرت أول ما ظهرت عند كُتاب الاستبدادية مثل هوبز وفيلمر، ومن ثمّ نجدها قد حققت شعبية معينة في حقول المحافظين الذين يعارضون استقلال الولايات المتحدة

(6) فكرة هوبز للحرية قد تكون مؤثرةً خارج المجال السياسي، كما كان هذا بالتأكيد في أعمال أبراهام تاكر (Abraham Tucker)، على سبيل المثال. فقد كتب في ستينيات القرن الثامن عشر الميلادي بشأن مسائل الفلسفة واللاهوت. لجأ تاكر إلى تصوّر هوبز للحرية على الرغم من أنه لم يذكره هوبز من خلال تسميته - في محاولة للتغلب على كيفية «حسن إرادة السيطرة» (The Dominion of Providence) التي يمكن أن تكون متسقة مع حرية الإنسان. فمنذ أن تمثلت الحرية بكونها «غياب الإكراه أو القوة»، حسبما يجادل تاكر، أصبحت الحرية تتماشى مع التخطيط الإلهي والمعرفة المسبقة؛ وهذا التدخل الإلهي لا يمثل نوعاً من الإكراه الذي هو معاد للحرية (Tucker 1834: 541). وهذه الحجة تذكر بـ هوبز نفسه (1968: 263)، عندما جادل بأنّه لا توجد أي مشكلة مع العمل الحرّ أو دون عوائق بعد أنْ تمّ ذلك ضرورياً من أصله السببية. إن استخدام تاكر لمفهوم الحرية عند هوبز قد جاء من التأثر بـ بنثام وبالي (Paley) اللذين ناقشا الحرية أدناه؛ تاكر كان مؤيداً للنفعية (Utilitarian)، بعد كلّ شيء، واعتبره مفهوماً رائداً، وحتّى السلطة التي جاءت من مفهوم بالي (1825: pp. xv-xvi).

الأميركية. لقد كاد أن يكون هوبز أول المباركين، ولكن إذا كان هذا المفهوم ذا أصول دنيئة سبباً، فإنّه سرعان ما بلغ مركزاً محترماً، ليس بين السلطويين والرجعيين فحسب، بل أيضاً بين أولئك الذين يرون أنفسهم بأنهم يدفعون باتجاه قضية الديمقراطية والحرية.

إن مصدر الاحترام الأساسي، بطبيعة الحال، كان يمكن أن يكون بنثام نفسه. لأن بنثام قد أصبح إصلاحي أكثر وتقدّميٌّ أكثر في تفكيره، وفق ما جاء من إعادة صياغة للفكر السياسي الإنجليزي المتطرف، ووفق ما فكر بطريقة إيجابية أكثر بالاستقلال الأميركي، حيث احتفظ بتصوره لمفهوم الحرية باعتبارها حرية مجردة يغيب عنها الإكراه. وقد يكون حتّى إنَّه الشخص الذي فعل معظم العمل لإنشاء إنها فكرة الحداثة. ووفق ما لاحظ دوغلاس لونغ (Douglas Long: 1977 43) أن «كان يجادل بنثام بأنَّ هناك إحساس التمتع بالسيادة الذي قد يعزز قيمة مواضيع» الحريات التي هي من قبل أعماله التنظيمية، لكنه لم يكن أبداً غافلاً عن حقيقة أن كلّ فعل من التنظيمات نابعٌ عن السيادة التي كانت مدمرة للحرية.«استمر بنثام مؤكّداً على هذه النقطة». كما إنَّ ضدَّ الإكراه المطبق من قبل فرد على آخر، سيكون لا يمكن إعطاء الحرية لرجل ما ولكن بنسبة معينة لأن الحرية تلك مأخوذة من شخص آخر. فجميع القوانين قسرية، لذلك... وعلى وجه الخصوص، جميع قوانين الحرية الإبداعية هي «بقدر ما تذهب إليه مضامينها» هي لاغية للحرية (Bentham 1843: 503).

إن الشخصية المهمة الثانية التي يمكن أن تكون مسؤولة عن إعطاء النقاش الذي نحن بصدده، أهمية واحترام لفكرة جديدة للحرية باعتبارها عدم تدخل هو، وليام بيلي (William Paley)، وهو مفكر آخر

للنفعية، ومن الذين كان لهم تأثير كبير في القرن التاسع عشر. وقد يكون بيلي هو الكاتب الوحيد في وقته الذي أدرك بشدة التحوّل الذي كان يحدث، وإنه قد جادل بحقّ مجريات هذا التحوّل من خلال تلقيه فكرة الحرية باعتبارها عدم سيطرة، واعتباره الحرية ضماناً ضدّ التدخل المبني على أساس تعسفي، نسبة إلى الحرية على أساس عدم تدخل. لقد حدد بيلي وجهة نظرة بإعجاب واضح في عمله الموسوم المبادئ **الأخلاقية والفلسفة السياسية** (*The Principles of Moral and Political Philosophy*) التي نُشرت أول مرة في عام 1785م (Paley 1825).

لقد أدرك بيلي في عمله هذا الفكرة المتبعة للحريات المدنية، التي هي حرية عدم سيطرة، وهذه نقطة تتفق مع «استخدام الخطاب المشترك، طالما ذلك مثالاً للعديد من الكُتاب المحترمين» (p. 357). «إن هذه الفكرة تضع الحرية في أمان؛ مما يجعلها تتألف من إعفاء فعلي ليس فقط من القيود غير المجدية والقوانين الضارة وأعمال السيادة فحسب، بل تجعلها حرة من أي خطر موجود من مثل الفرض أو الممارسة للخطور مستقبلاً» (التأكيد أصلي في ص 357). يقول بيلي إن الكُتاب الذين يفهمون الحرية باعتبارها ضماناً بالطريقة هذه التي تميل نحو التركيز على مسألة اتّباع أفضل السبل الضامنة للوقوف أمام المخاطر ذات الصلة، وإعادة عرض الإجابات المحتملة، أنه يقدم لهم لمحة عامة عن الفكر الجمهوري المعاصر (pp. 358-9; cf. Madison et al. 1987: 119).

وبدلًا من ذلك، تلقيناً فكرة الحرية المدنية عند بيلي التي دافع بشكل واضح عن وجهة نظرة هذه في «معسكر البنثامية» (Benthamite Camp). فالقوانين ما هي إلا تقييد للإرادة الخاصة بالمرء، وحسب

قوله، رغم أن بعض القوانين هي أفضل من غيرها وتبذل المزيد من الجهد لإسعاد العامة: «إن قوانين الشعب الحرّ لا تفرض أي قيود على الإرادة الخصوصية لأي موضوع، لا يفضي إلى قدر أكبر من السعادة العامة» (p. 335). وهكذا يحمل بيلي في طياته صورة من الحرية - أو على الأقل «الحرية الشخصية» (Personal Liberty)، كما يحبّ أن يسميها- التي لا تطلب أكثر أو أقل من عدم الإكراه، لا سيّما الإكراه المتعمد. إنّه يقرّ، أن هناك حاجة إلى قانون لتعزيز هذه الحرية بشكل عام، كما هو مطلوب تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، لكنه يجعل من الواضح تماماً أنه، عندما يتم تعزيز الحرية فإن فعل ذلك قد يتم رغماً على القانون لأخذ الحرية بعيداً. مجادلاً، **أوّلاً**، أن القيود هي شرٌ بحدّ ذاتها؛ **وثانياً**، إن هذا الشرّ يجب أن يكون غير متزن من قبل بعض المزايا العامة؛ **وثالثاً**، إن الدليل على هذا يعتبر ميزة تكمن في الهيئة التشريعية؛ **ورابعاً**، يمكن إيجاد القانون الذي لا ينتج آثاراً جيدة ومعقولة هو سبب كافٍ لإلغائه (p. 355).

ولكن ما هي الأسباب التي دعت بيلي للدفاع عن وجهة نظرة بأنَّ الحرية هي حرية شخصية على أقل تقدير - هل هذا يعارض التقييد من أي نوع شاء، وهل القانون الذي من هذا النحو يمثل غزواً من قبل هذه الحرية؟ السؤال المطروح هنا أنه، بسبب أن كتابه مقروءٌ على نطاق واسع في غضون القرن التاسع عشر الميلادي، ولاعتبارات مؤثرة بشكل واضح كان قد آثارها بيلي مع الآخرين، فإن الأمر كان كذلك.

إن الخطّ الوحيد من الحجج التي استخدمها بيلي هو أن أولئك الذين يأخذون وجهة نظر بديلة، هم أولئك الذين يرون الحرية كضمان ضدّ التدخل التعسفي، الذي هو وسيلة مربكة ومنتهية: «لا يصفون الحرية

ذاتها كثيراً، باعتبارها ضماناً وحافظة للحرية» (p. 359). وهذا صدى لشكوى بنثام في واحدة من مخطوطاته: «إن هذا الذي هو تحت اسم الحرية يضخم اسم الحرية كثيراً، باعتباره شيئاً لا يقدر بثمن، وإنه عمل لا مثيل له للقانون، فإنّه ليس حرية، بل هو الأمن»[7] (Long 1977: 74).
المبحث الثاني الحاضر في مناصرة بيلي للحرية باعتبارها عدم تدخل هو أيضاً بارزٌ في اعتبارات بنثام (Long 1977: ch. 4)، وعند ليند حقاً أيضاً (1776: 25). فهذا هو الاقتراح الذي يعرف الحرية باعتبارها عدم تدخل، علمياً أكثر رضى بالمفهوم الذي يمثلها بعدم سيطرة؛ وأنه يتوافق مع متطلبات أنه «مجرد تفكير أو معرفة صحيحة» بدلاً من ذلك «الإطراء، والخطب الرنانة الطائشة» (Paley 1825: 359-60). فالتعريف يلغي الحديث القطعي للعبودية، على سبيل المثال: رفض «تلك العبارات الشائعة التي تتحدث عن شعب حرّ؛ لأمة من العبيد التي تدعو لثورة واحدة في عصر الحرية، أو آخر خسارة له؛ مع العديد من العبارات لمثل الشكل المطلق» (p. 356). فالتعريف الجديد يُعطينا فكرة على عكس

(7) في سياق الدفاع عن وجهة النظر الليبرالية التي تأتي تحت ما يشمل التقاليد - انظر المقدمة - الكومنولثي يجادل ستيفن هولمز (Stephen Holmes 1995: 245) بالقول، أن فكرة الأمن المادي والنفسي أمر مهم لليبراليين، ونقل بخصوص ذلك ما علق عليه بنثام (Bentham 1871: 97) الذي مفاده، أن الحرية «فرع من الأمن». ولكن السياق الذي اقتبسه هولمز جعل أنه من الواضح تماماً أن بنثام لا يدافع عن وجهة نظر الحرية باعتبارها عدم سيطرة. ومن خلال خلق الالتزامات: كتب بنثام (Bentham 1871: 94) في هذا السياق «إن القانون يمتد لنفس خندق الحرية» (p. 94). إن بعض الليبرالين، والذين منهم بنثام، قد يقلقون من عدم التدخل في الأمن في معنى عدم اللجوء الشرعي إلى الرغبة المتوقعة لعدم التدخل بدلاً من الشعور بمناقشتها هنا: بمعنى الرغبة في زيادة مناعة الإنسان ضدّ التدخل (التعسفي)، وحتّى ضدّ هذا النوع من التدخل (التعسفي) فأن التدخل محتمل - الشخص الذي لا يتم حظره من التدخل هو المرجح لهذه الممارسة. وقد يبدو أنهم قلقون من الأمن بمعنى الرغبة في تقليل المخاطر غير الطوعية (انظر (Mill 1977: 294-295) على سبيل المثال) - ولكن ليس بمعنى الرغبة في الحدّ من التعرض لقوة أخرى. وسنأتي على هذه المسألة مرة أخرى لاحقاً.

المفهوم المعمول به، وهي فكرة ليست إما معروضة كلياً أو غائبة بشكل كامل ولكن لا يمكن أن تتحق في درجة ما (p. 356). إن سخرية ليند (Lind 1776: 25) القادحة ضدّ حديث برايس في العبودية، قد يشير إلى نقطة مماثلة. «يجب أن تكون الأمور دائماً في الحدّ الأقصى أو الحدّ الأدنى؛ لا يوجد تدرج متوسط: ما هو ليس أبيض يجب أن يكون لونه أسود؛ وكل شيء يجب استيعابه، أو كلّ شيء يجب أن ينعكس على قدم المساواة» (انظر أيضاً Hume 1994: Essay 11).

ولكن الاتهام الثالث الذي جعل بيلي ضدّ فكرة الحرية باعتبارها عدم سيطرة، ربما كانت هي الأكثر إثارة للاهتمام من وجهة نظرنا. فهو يجادل بأنَّ المثل الأعلى في المسألة هو مطالبة الحكومة بشكل مفرط وهذا لا يمثل هدفاً عقلانياً لتخصيص الدولة:

لا بدّ من رفض تعريفات الحرية تلك التي، تجعل هذا ضرورياً للحرية المدنية والتي هي غير قابلة لتحق من خلال التجربة. فتأجج التوقّعات التي لا يمكن أبداً أن تشعرنا بالارتياح، ويعكر صفو المحتوى العام مع الشكاوى التي هي غير حكيمة أو يمكن إزالة الخير من الحكومة (p. 359).

فمن الصعب أن تعرف بالضبط ما كان يضعه بيلي في الاعتبار للحرية باعتبارها عدم سيطرة في «السلة الصعبة جداً». ولكن الادعاء بأنَّ الحلّ الأمثل هو تطلّب مفرط يتناسب جيداً مع الخطّ - خطّ الجمهوريين الجدد - الذي أعني المجادلة فيه بما تبقى من الكتاب. فأنا اتّفق مع بيلي أن المثل الجمهوري الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة هو في الواقع كثيف جداً وهدفٌ مطلبي لتوجيه مؤسساتنا الاجتماعية والسياسية؛ وإنها ستدعم تغييرات جذرية في الحياة الاجتماعية التقليدية، وأنها ستكون

ملاذاً شرعياً للقانون - للقانون غير المسيطر - في قضية عمل تلك التغيرات. ولكن أنا أختلف حتّى الآن كما أعتقد، إن الدولة - الدولة المعاصرة - هي ليست هذا النوع من الدول التي كانت موجودة في عهده - هل هذا جيداً للاضطلاع بالمهمة لتحقيق مثل هذا المثل الأعلى.

إن كثافة المثل العليا للحرية باعتبارها عدم سيطرة قد لا تكون مشكلة للفكر الجمهوري لما قبل العصر الحديث، لأنه من البديهي عند ما قبل الحديثيين، يمكن أن تكون الدولة طامحة لتحقيق المثل الأعلى فقط لنخبة صغيرة من الذكور: الإمساك بالممتلكات، والواقع السائد، إن الذكور هم الذين يشكلون المواطنين. لقد كان هارينغتون (Harrington 1992: 269) عادلٌ جداً بهذه النقطة: «الرجل الذي لا يمكن أن يعيش بالاعتماد على نفسه يجب أن يكون خادماً؛ ولكن الذي يمكن أن يعيش بالاعتماد على نفسه فهو حرّ». ولكن الكثافة المثالية للسيطرة يجب أن تكون على ما يبدو تمثل مشكلة، باعتبارها قد جاءت مفترضة بعمومية أكثر وأكثر في القرن الثامن عشر الميلادي - قرن التنوير - الذي فيه البشر متساوون، وينبغي أن يُخدموا على قدم المساواة من قبل المؤسسات الاجتماعية والسياسية.

كيف يمكن لأي مرءٍ أن يتوقع أن الدولة ضمان للعاملين - المستخدمون كما هم كانوا - وسيتمتعون بمكانة لا سيطرة فيها، عندما تكون فكرة العمل السائدة أو الخدمة تنطوي على الخضوع لإرادة السيد؟ إن فكرة السائد قد أمسكت بشكل جيد في تعليقات سيدني (Sydney 1990: 548-9) الذي يكشف لماذا الخادم لا يمكن أن يأمل في التمتع بعدم السيطرة. «يجب عليه أن يخدمني بطريقتي الخاصة، أو يُصرف إذا ما اعتقدت إنّه مناسب، مع إنّه لم يخدمني بصورة جيدة؛ وأنا لم أفعل أي

شيء سيئ عند إبعاده عني، إذا ما كنتُ أنوي أن لا أحتفظ بأي خادم، أو أن أجد مَن هو يرضين بصورة أفضل» (Sydney 1990: 548-9).

وكيف يمكن لأي امرئٍ أن يتوقع أن الدولة ضمان، وأن النساء سوف يتمتعن بوضع فيه لا وجود للهيمنة عليهن عندما نستقبل رأياً مفاده أن المرأة تخضع لإرادة الأب أو الزوج (Pateman 1988)؟ كيف، على سبيل المثال، نواجه المشكلة التي أبرزتها ماري آستيل (Mary Astell Hill 1986: 76) للجمهوريين في القرن السابع عشر الميلادي؟

إذا كان كلّ الرجال يولدون أحراراً، فكيف يمكن أن تولد جميع النساء عبيداً؟ كما يجب أن يكون، إذا كان الخضوع لإرادة متقلب، غير مؤكّدة، غير معروف، وإرادة تعسفية من الرجال، فإن هذه حالة ممتازة للرق؟ وإذا كان جوهر الحرية يتكون، كما يتفوه به سيدنا، فهناك وجود لقاعدة دائمة للعيش[8]؟

يؤكّد جون ليند على هذه النقاط من دون قصد يذكر، عندما انتقد مثالية ريتشارد برايس للحرية حين اعتبرها تشريعاً ذاتياً أساسياً، والمثل الأعلى لعدم الخضوع للإرادة التعسفية، أو تشريع آخر - إنّه يجادل بأنَّه ستكون لها نتائج سخيفة على النساء والعبيد. إن حجة برايس لا يمكن أن تعني أن تكون النساء «بمنزلة العبيد»، فهو قد أشار على ما يبدو له إلى خفض سخافة موقف برايس: يجب أن تشرع النساء لأنفسهن: «كلّ امرأة هي مشرعة لذاتها»، كما وضعها في شعار وهمي، كان من المفترض أن يجعله اقتراحاً عبثياً (Lind 1776: 40). وفي

(8) حول أهمية هذا الاتهام من وجهة نظر آستيل الخاصة بها، انظر سبرينغبورغ (Springborg 1995) الشكر الكبير لـ جون كروسويت (Crosthwaite) لاقتراحه أن انظر في عمل آستيل.

سياق آخر يشير إلى أن سخف برايس يقول، لا بدّ من احتساب الخدم عبيد: يجب اعتبارهم يخضعون لسيطرة أسيادهم والحكام، وبالتالي هم غير أحرار. «ووفقاً لمبادئك الخاصة، مَن هم الخدم لكنهم عبيد؟ (Lind 1776: 156)، مَن هم حقاً؟

فبالنسبة إلى المفكرين من أمثال بيلي وبنثام، كان من البديهي أن يكون عندهم جميع البشر متساوين، حتّى ولو كانوا في واقع الأمر لم يستخلصوا الآثار الكاملة لهذه المساواة. «الكُلّ بقياس واحد، لا أحد أكثر من أحد آخر»، في الشعار المسند إلى بنثام الذي وصل إلينا من قبل جون ستيوارت مِل (John Stuart Mill 1969: 257). ووفقاً إلى افتراض المساواة هذا، فإن أي مثالية حكومية لا بدّ أن تقدّم نفسها على أساس أنها مثالية للجميع، وليس فقط باعتبارها هدفاً لمواطني النخبة. فالمثل الأعلى من غير سيطرة كونية هو مثلٌ أعلى لتأمين وضع عدم سيطرة لكلّ شخص بالغ. وهو أمرٌ كاد يبدو ضرباً من الخيال إلى المفكرين الذين تناولوا عطاء حالة تبعية النساء والعاملين.

ولعل هذا ما يفسر في جزء ما، لماذا خسر المثل الأعلى لعدم سيطرة مكانه في عمل بنثام وبيلي، ومن ثمّ لاحقاً في أعمال أولئك الذين ادعوا الاسم الجديد لليبرالية. وباعتبار أن هؤلاء المفكرين قد وسعوا بوصلة قلقهم لتشمل المزيد والمزيد من الناس كمواطنين، فلا بدّ أنها أقل وأقل واقعية في التمسّك بالُمثل القديمة الغنية بالحرية باعتبارها عدم سيطرة. ولعله أفضل كثيراً أن ننسحب جزئياً من أصل المُثل العليا للحرية، وأفضل كثيراً لتوجّه الدولة بدور جديد، مثالي حداثوي، أو على ضوء بعض الأهداف الأخرى بكلّ معنى. فحتّى تأمين أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد – من الأهداف المشتركة من قبل بنثام وبيلي –

قد تبدو أكثر انقيادية وجذابة من تأمين الحرية باعتبارها عدم سيطرة؛ ومن ثمّ نقله إلى متطلبات الحدّ من العديد من أشكال التدخل - وبهذه الطرق، تنهض الحرية باعتبارها عدم تدخل- ولكن ليس بالضرورة أن تبدو تتطلب أن يكون أي شخص يخضع لإرادة تعسفية الآخر.

لحد الآن، نحن نبحث في النظر في كيفية المثالي الحداثوي للحرية باعتباره عدم تدخل أتى ليحقق مكانة معتبرة عِبر عمل جيرمي بنثام ووليام بيلي: كيف وصل الأمر إلى تجاوز أصولها في الدوافع الأيديولوجية المحاولة للاستهزاء بالشكاوى الأميركية من العبودية وانعدام الحرية. فالاعتبارات التي تمّ وزنها مع بيلي في احتضان الحرية باعتبارها عدم تدخل، يجب أن يكون وزنها بالتمام أيضاً مع الآخرين من أمثاله في السنوات التي تلت ذلك. لأنه ليس هناك من شكّ، إلا القول أن هذه الفكرة لم تتخذ بسرعة أكثر من بين أولئك الذين ارتبطوا مع قضية الحرية ووصفوا أنفسهم بأنهم ليبراليين.

إن الليبراليين هم كنيسة واسعة المرام، كما أكدنا في المقدمة، ولكن معظمهم توحد في تأييد مفهوم الحداثة للحرية. فالليبراليون اليمينيون الوسطيون الذين يخشون فقط تقريباً التحقيق الرسمي للتركيز على الحرية بإنصاف صريح على أنها عدم تدخل؛ بالتأكيد غالبيتهم فعل ذلك. وهؤلاء الذين هم في اليسار - هؤلاء الذين احتضنوا مصدر القلق نجدهم قد جعلوا الحرية فعالة أو تدرك المساواة، والرعاية الاجتماعية، فضلاً عن الحرية - يبدو عموماً أن عيونهم تركن على عدم التدخل أيضاً. ويظهر جون راولز (John Rawls 1971: 302) القلق من أجل الحرية باعتبارها عدم تدخل، عندما كتب على سبيل المثال:«الحرية يمكن أن تقتصر فقط لمصلحة الحرية». فقد افترض راولز أن القانون يمثل دائماً تقييد الحرية، يكشف مفهوم الحرية التي

هي مستمرة مباشرة مع ما جاء من هوبز وبنثام[9] (Skinner 1983: 11-12; see too Feinberg 1972: 23-4 and Spitz 1994).

لم يقتصر مفهوم الحرية باعتباره عدم تدخل في أن يحلّ محل فكرة الجمهورية في التقليد الليبرالي الجديد، بل يبدو أنه نجح في استضافة هذا الانقلاب من دون أن يلاحظ أي شخص الاستحواذ الذي حدث. فعندما ألقى كونستانت (Constant) محاضرته حول حرية القدماء والحرية للعصرية، رأى أن لا بدائل عن الحرية إلا الحرية الإيجابية، ولا سيما حرية المشاركة الديمقراطية، والحرية السلبية: الحرية باعتبارها عدم تدخل. وعندما جاء برلين (Berlin) لتقديم تأملاته الخاصة بشأن هذه المسائل بأثر رجعي، قال أنه يمكن أن يشير إلى أولئك الذين لم يلحقوا بالحرية الإيجابية المتحالفة دائماً مع تقاليد هوبز. «القانون دائماً هو قيد»، قالها في عرضه لنهجه، «حتّى ولو كان يحميك من التقيد بالسلاسل التي هي أثقل من تلك التي للقانون، لنقل الاستبداد التعسفي والفوضى» (Berlin 1958: 8). فالحرية باعتبارها عدم سيطرة - الحرية الجمهورية - هي ليست فقط قد ضاعت عند المفكرين السياسيين والناشطين، بل أنها أصبحت غير مرئية للمؤرخي الفكر السياسي.

---

(9) يقترح ف. أ. هايك (F. A. Hayek) في بعض الأحيان أن تدخل من نوع معين من القانون - القانون الذي تمّ إنتاجه عن طريق عملية معينة من التطور، أو القانون الذي هو مبرر أصلاً بطريقة معينة - لا يعمل على إزالة الحرية انظر (Gray 1986: 61; Kukathas 1989: 132). فبالنسبة إلى هايك من ثمّ، الحرية لن يكون معناها غياب التدخل على هذا النحو، بل عدم وجود تدخل من جانب وكالات أخرى من تلك القوانين المفضلة. وسوف تكون قريبة من هذا النوع من الحرية الذي يوصف أحياناً في التقاليد القانونية الفرنسية، بمثل الحرية العامة: الحرية باعتبارها مؤكّدة في ظلّ القانون (Morange 1979). وراولز يمكن في بعض الأحيان أن يقرأ على أنه إقرار وجهة نظر مماثلة القانون والحرية، في هذه الحالة يكون التعليق في النصّ قد يستعين بما هو منقح؛ ولكن هذا ليس هو المكان المناسب للذهاب إلى مثل هذه القضايا في التفسير.

الفصل الثاني

الحرية باعتبارها عدم سيطرة

لقد أعطينا في الفصل السابق نبذة تاريخية لمفهوم الحرية - المفهوم الجمهوري المتميز، باعتباره اعتقاداً - يتناسب مع أي طرفٍ للسلبية القائمة في الآن حينه - الانقسام الثنائي الإيجابي. فهذا المفهوم هو سلبيٌّ لدرجة أنه يتطلب غياب سيطرة الآخرين، وليس بالضرورة وجود السيادة الذاتية، أياً كان يعتقد إشراكه. فالمفهوم هو مفهوم إيجابي إلى حدّ أنه على الأقل يتخذ جانباً واحداً، وهو يحتاج إلى شيئاً أكثر من مجرد غياب التدخل؛ ويتطلب وجود الأمن ضدّ التدخل، لا سيما ضدّ التدخل المبني على أساس تعسفي.

أنا أعتقد أن المفهوم الجمهوري للحرية هذا، مفهوم حرية باعتبارها عدم سيطرة، وهو أعظم فائدة في النظرية السياسية، ومن المهم وضعه على الطاولة في المناقشات الحالية. فهدفي في هذا الكتاب يكمن في محاولة تحديد الملامح الرئيسيّة للحرية باعتبارها عدم سيطرة، ولإظهار ما يعني أن اتخاذ المثل الأعلى كقضية سياسية، والإشارة إلى التأثير المؤسسي لتنظيم الأمور حتّى يكون المثل الأعلى

هو المتقدم. فهذا الكتاب هو محاولة لاكتشاف ما يمكن أن تنطوي عليه سياسة الجمهوريين الجدد.

يأخذ هذا الفصل خطّاً فلسفياً أكثر، قياساً بالمواد التي غطينها سلفاً بالطريقة التاريخية. فأنا أُريد أن أنظر بشيء من التفصيل في ما ينطوي عليه تفسير الحرية، أو الحرية الغائبة عنها السيطرة من جانب آخر (انظر إلى بوتيت[1] (Pettit 1996a). أولاً، سأناقش ما معنى السيطرة، كما أفهمها أنا، كما وصلت. ومن ثمّ، أذهب بعد ذلك للنظر في ماهية حالة غياب وجود مثل هذه السيطرة - ماهية متطلبات الحرية باعتبارها عدم سيطرة. وفي القسم الثالث من ثمّ، سأعود إلى اعتراضات بيلي الثلاثة لتفسير الحرية بهذا السياق وأبيّن، لماذا لا بدّ أن نكون غير منزعجين من طريقتهم في تفسير الحرية.

1. السيطرة

تعريف

أحد العوامل يسيطر على الآخر إذا وإذا كان فقط لديهم قوة معينة على البعض الآخر، لا سيما قوة التدخل على أساس تعسفي ;Weber 1978) (Connolly 1983. ولهم سطوة على الآخر، في العبارة القديمة، وسطوة تعسفية. لقد حان الوقت الآن لمحاولة إعطاء اعتبار أكثر وضوحاً لمعرفة ما هذه السيطرة، وما هذه السطوة التعسفية، المتضمنة.

---

(1) إن الحجج المطروحة في هذا الفصل وفي كلّ الكتاب، هي تطور لسلسلة من الأعمال الأخرى: على سبيل المثال Pettit (1989a; 1993a; 1993b; 1993c; 1994c; 1996a) and) (Braithwaite and Pettit 1990. ولكن هذه الحجة قد تتحول في مسار تطورها، حيث هناك اختلافات حتّى مع بوتيت (Pettit 1996a): أنا هنا أربط التعسف بصورة مباشرة أكثر مع عدم تتبع مصالح الشعب وفقا لأفكارهم.

عند إعطاء هذا الاعتبار، سأتحدث كثيراً كما لو أن هناك اثنين فقط من الأفراد المتورطين في حالات السيطرة، وهذه الحالة فقط لإبراز الملائمة. فحينما يكون طرفاً ما مسيطر فهو دائماً عاملاً من عوامل السيطرة، فلا يمكن أن يكون مجرد نظام أو شبكة أو أياً كان قد يكون شخصيات أو شركات أو مسؤول جماعي: هذا، باعتبار أن هناك وجوداً لطغيان الأغلبية، حيثُ إنَّ السيطرة ليست وظيفة السلطة لفرد واحد أبداً. وعلى الرغم من عامل السيطرة، في نهاية المطاف، سوف يكون دائماً فرداً أو أشخاصاً، قد يهدفون السيطرة في كثير من الأحيان على مجموعة أو شركة: سوف تشكل سيطرة فردية ولكن في الهوية الجماعية أو القدرة أو الطموح.

هناك ثلاثة جوانب لأي علاقة سيطرة، ووضع هذه الجوانب في صورة جلية، وحتّى الآن من دون أي إضافة تلميعية هي، شخص ما يمتلك سلطة سيطرة على آخر، شخصٌ مسيطر أو يقهر آخر، لدرجة أن؛

1. لديهم القدرة على التدخل،

2. على أساس تعسفي،

3. في بعض الخيارات، يكون الآخر في موقعٍ يمكنه اتخاذ ذلك.

نحن بحاجة إلى أنْ ننظر في اعتبارات السيطرة هذه، بند ببند. ما هذا بالنسبة إلى التدخل، ومن ثمّ، بالطريقة المفترضة في الشرط الأوّل؟ والتدخل لا يمكن أن يأخذ شكل رشوة أو مكافأة؛ عندما أتدخل شخصياً أجعل الأمور أسوأ بالنسبة لك، وليس أفضل. وتفاقم التدخل هذا يجب أن ينطوي دائماً على أن يكون أكثر أو أقل تعمداً في الميزة: أنه لا يمكن أن يحدث عن طريق الصدفة، على سبيل المثال، كما عندما أقعُ في

مسارك، أو كما يحدث في التنافس معك على السلع النادرة؛ يجب أن يكون هذا النوع من العمل على الأقل في الفعل الذي يمكننا أن نسميه زعماً معقول الإهمال: (Sensibly Negligence) (Miller 1990 35). فالأشكال غير المتعمدة للعرقلة أيضاً باعتبارها تدخلاً، من شأنها أن تفقد التمييز بين تأمين الناس ضدّ التأثيرات الطبيعية للصدفة والعجز والاحتياج، وتأمينهم ضدّ الأشياء التي قد يحاولون القيام بها لبعضهم البعض. ويأتي هذا التمييز في المرتبة الأولى في الفلسفة السياسية، فكلّ التقاليد تقريباً قد اتّسمت بها من خلال ربط حرية الشخص مع القيود فقط على التدخلات التي هي أكثر أو أقل تكون متعمدة من الآخرين (Spitz 1995a: 382-3).

ولكن التدخل، كما أفهمه أنا شخصياً مازال يشمل مجموعة واسعة من السلوكيات الممكنة (Possible Behaviours). وهذه السلوكيات الممكنة قد تشمل إكراه الهيئة كما هو الحال في التقييد أو العرقلة؛ إكراه الإرادة، كما هو الحال في العقاب أو التهديد بالعقاب؛ وإضافة الفئة التي لم تكن بارزة في القرون السابقة، والعبث: هذه عادة ما تكون مستترة، ويمكن أن تأخذ شكل أجندة إصلاح، أو خدعة، أو شكلٌ غير رشيد لمعتقدات الناس أو رغباتهم، أو تزوير النتائج المترتبة على تصرفات الأفراد (Pettit 1989b; Lukes 1992: 995).

هذه المتغيرات ذات الصلة باختيار عامل ما، هي مجموعة من الخيارات المعروضة حسب توافرها، فتلقي الرشاوى المتوقعة هو عامل محدد لتلك الخيارات، وتلقي الرشاوى الفعلية - النتائج - هي نتيجة من هذا الاختيار. إن جميع سلوكيات التدخل، قسرية أو احتيالية، هي مقصودة من قبل المتدخل ليفاقم حالة اختيار العامل عن طريق تغيير

مجموعة من الخيارات المتاحة، وعن طريق تغيير الرشاوى المتوقعة المخصّصة لتلك الخيارات، أو عن طريق فرض سيطرتهم على أي نتائج سوف تنجم عن الخيارات وماهية الرشاوى الفعلية التي ستتحقق بالتالي. وعليه، فإن العرقلة المادية وتحديد برنامج العمل كلاهما يحدان من الخيارات المتاحة؛ وإن التهديد بالعقاب والتشكيل غير الرشيد للرغبات كلاهما يؤثر على المردودات المخصّصة لهذه الخيارات؛ ولكون العقاب قد جعل هناك خيار معين وتعطل التدفق الطبيعي للنتائج، فكلاهما على حدّ سواء يؤثر على المردودات الفعلية. فحين يستبعد أي خيار من مجموعة من البدائل المتاحة، فهي مسألة متاحة أو غير متاحة، بطبيعة الحال، لوسائل أخرى للتدخل تأتي في عدة مستويات: قد تتفاقم التكاليف المتوقعة أو الفعلية لبعض الخيارات في مقياس أكبر أو أصغر.

السياق هو دائماً ذو صلة بتحديد ما إذا كان فعل معين يفاقم حالة الاختيار لشخص ما، منذ سياق إصلاح خطّ الأساس بالرجوع إلى قرارنا الذي ما إذا كان التأثير هو حقاً أسوء. وهذا النوع من الوعي السياقي (Contextual Sensitivity) الذي له انعكاساته المهمة لأي مدى يحدث التدخل. وهو ما يعني أن أفعال الإهمال (Acts of Omission)، على سبيل المثال، قد تحتسب في بعض الظروف كشكلٍ من أشكال التدخل. لننظر إلى الصيدلي الذي يرفض دون سبب وجيه بيع الأدوية المطلوبة على وجه السرعة، أو القاضي الذي يرفض إظهار الحقد لإتاحة خيار تشيىء الحكم الذي ينطوي على خدمة المجتمع بدلاً من السجن. وينبغي لهذه الرموز الشبه مؤكّدة أن يتم اعتبارها تدخلاً مع أولئك الذين يتعرضون للأذّى. إن الوعي السياقي قد يمتلك آثاراً أخرى أيضاً. فقد يعني، على سبيل المثال، إنَّ استغلال الاحتياجات الملحة لشخص

ما من أجل دفع صفقة صعبة للغاية قد يمثل نوعاً من التدخل. لننظر للصيدلي الذي يوافق على بيع الأدوية المطلوبة على وجه السرعة ولكن ليس بمعيار رسوم ولا حتّى بدفع رسوم الأدوية، هذا هو المعيار في ظروف مكالمة طوارئ فقط بشروط باهظة. فمثل هذا الشخص يتدخل باختيار الشخص المريض إلى حدٍ متفاقم جداً وذلك من خلال تلقي معيار يعتبر مردوداً متوقعاً لخيارات يواجهونها.

ولكن على الرغم من التدخل الذي ينطوي دائماً على محاولة تفاقم وضع العامل، إلا أنه ليس دائماً من الضروري أن تنطوي على عمل غير مشروع: يبقى الإكراه إكراهاً، حتّى ولو كان لا تشوبه شائبة من الناحية الأخلاقية. فأنا أتدخل بشؤونك إذا ما كنتُ أُعرقل مكالمتك الهاتفية، بإشغالي كشك الهاتف الوحيد المتاح بصورة متعمدة: وهذا، حتّى رغم اشغالي للكشك هو تماماً ضمن حقوقي. أنا أتدخل بشؤونك إذا ما أتلفت عرضاً خاصاً بك من خلال إضعاف أسعارك بصورة متعمدة - على افتراض امتلاكك موارد مطلوبة - كلّما حاولت بيع السلع العائدة لك: وهذا مرة أخرى، حتّى لو كانت ثقافة سوقنا تتسامح مع السلطوي هذا. وأنا حتّى أتدخل بشؤونك فيما إذا منعتك من التدخل بشؤون الآخر، حيث يتطلب مني ذلك فعلاً أخلاقياً، وليس فقط أخلاقية بريئة. إن مفهوم التدخل، كما عرضته هنا، يتنافى تماماً مع اللا أخلاقية: سواء كان التدخل من قبل شخصٍ واحد في شؤون آخر فهو «مشكلة قرار»(*) (Decidable) من دون الإشارة فيما إذا كانت هناك قد حدثت أي جريمة أخلاقية معينة؛ فهي مشكلة قرار فقط في ضوء وجود الحقائق، وإن كانت

(*) مصطلح منطقي يحدد بمشكلة القرار، مسألة وجود وسيلة فعالة لتحديد الانتماء إلى مجموعة من الصيغ، أو بتعبير أدق، خوارزمية يمكن أن ترجع قيمة منطقية صحيحة أو خاطئة بدلاً من الدوران في حلقات مفرغة لأجل غير مسمّى (المترجم).

الحقائق ينظر إليها باعتبارها جاءت من خلال عدسة الثقافة المحلية.

هناك العديد في مسار تفسير التدخل، ولكن ما هو الذي يمكن أن يكون لديه القدرة على التدخل المطلوب من أول نظرة؟ لنتذكر مزحة قديمة. «هل يمكنك العزف على البيانو؟»، «لا أعرف، فأنا لم أُحاول ذلك أبداً». كما يمكن تسميتها - القدرة أقل أو أكثر على استعداد ممارستها - بأنها ليست تلك القدرات التي لم يتم بعد تطويرها بالكامل: لا شيء مثل القدرة الافتراضية للشخص الموهوب موسيقياً لم يجرب العزف على البيانو مطلقاً. للنظر الآن في مجموعة من الناس الذين، إذا ما كانوا قد شكلوا من أنفسهم عامل متماسك، فستكون لهم القدرة الجاهزة للتدخل في شؤون شخص ما. ولننظر في عامل، شخصي أو جمعي من الذين سيكون لهم مثل هذه القدرة، فهل هم فقط يدركوا وجود الضحية المحتملة، وتوافر وسائط سببية الاتصال. وفي مثل هذه الحالات لا يوجد سوى قدرة افتراضية للتدخل، لا قدرة فعلية، وأنا لا أقول أن هناك سيطرة. هناك «سيطرة ظاهرية» (Virtual Domination)، ويمكننا القول، لكنّها ليست سيطرة فعلية[2]. فقد تكون السيطرة الظاهرية شيء لوقاية الجمهوريين، بطبيعة الحال، نظراً للمخاطر المستقبلية التي تمثلها. لكنّها لا تشكل حتّى الآن الشرّ المركزي الذي فيه تعارض.

تتطلب الفقرة الثانية أن يكون للشخص قدرة على التدخل على أساس تعسفي، إذا أُريد لها أن تسيطر على الطرف الآخر تماماً. ما الذي يجعل فعل التدخل التعسفي، إذن التعسفية، بمعنى الارتكاب على أساس تعسفي؟ إن فعل الارتكاب على أساس تعسفي، يمكننا القول،

(2) شكري الجزيل لـ دنيس روبنسون (Dennis Robinson) للضغط علي لمعالجة هذه النقطة.

إذا كان يخضع فقط لـ قرار[*] (arbitrium)، قرار أو حكم، لعامل ما؛ فإن العامل قد كان في وضع يمكننا من الاختيار أو عدم الاختيار لذلك، لسعادة الجميع. فعندما نقول بأنَّ عملاً من أعمال التدخل يرتكب على أساس تعسفي، فإننا بهذا نلمح أن أي عمل مماثل لأي فعل تعسفي قد يتم اختياره أو أو عدم اختياره حسب رغبات العامل. وعلى وجه الخصوص، وحيث التدخل مع الآخرين هو مشاركة، فإننا بهذا نلمح أن الاختيار أو الرفض يتم من دون الرجوع إلى مصالح، أو آراء، المتضررين. ولا يتم فرض الاختيار وفق تتبع ماهية ما تتطلب مصالح الآخرين وفقاً لأحكامها الخاصة.

تجدر الملاحظة، بأنَّ أي عمل من أعمال التدخل يمكن أن يكون تعسفياً بالمعنى الإجرائي المقصود هنا - قد يحدث هذا التدخل على أساس تعسفي - من دون أن يكون تعسفياً بالمعنى الموضوعي لحدوثه فعلاً ضدّ المصالح أو الأحكام الصادرة عن الأشخاص المتضررين. فالفعل التعسفي، في هذا الاستخدام، بحكم الضوابط - على وجه التحديد، عدم وجود ضوابط - يتحقق بموجبه، وليس بحكم العواقب المعينة التي تُتيح بروزه. فالاستخدام الذي أتبعه يعني أنه لا موجد لأي مواربة مشاركة في الحديث، وكما أشعر، إما هناك قوة تدخل تعسفية أو هناك سلطة تعسفية للتدخل. إذن ما هول السؤال لكلّ حالة، هل هو قوة تدخل على أساس تعسفي، من دون رادع؟

بموجب مفهوم التعسفية هذا، إذن، إن عملاً ما من أعمال التدخل سيكون غير تعسفياً إلى الحدّ الاضطرار لتتبع مصالح وأفكار الشخص

(*) تعني arbitrium مفهوم الكلمة الإيطالية التي تستخدم كثيراً في العلوم السياسية الفكرية، خصوصاً في من قبل الأوروبيين وهي تعني القرار أو السيطرة (المترجم).

الذي يعاني من التدخل. أو، إن لم يكن مجبراً على تتبع جميع المصالح والأفكار لشخص متورط - هذه قد تجعل المطالب متضاربة - على الأقل يكون مجبراً على تتبع تلك الأمور ذات الصلة. وعليه، قد تكون لي مصلحة في حالة فرض بعض الضرائب أو في معاقبة بعض المجرمين، على سبيل المثال، يمكن للدولة أن تسعى لهذه الغايات وفقاً للإجراءات التي تتفق مع أفكاري بخصوص الوسائل المناسبة. ولكن، قد أكون مازلت لا أُريد الدولة أن تفرض ضرائب عليَّ - قد أرغب أن أكون مستثناً من ذلك- أو، قد أكون معتقداً بأنَّه لا يجب أن أُعاقب بالطريقة المناسبة، على الرغم من إنّه قد سبق الحكم عليَّ في جريمة سابقة. ففي مثل هذه الحالة، ستكون اهتماماتي وأفكاري ذات الصلة هي تلك التي سيتم مشاركتها مع القواسم المشتركة للآخرين، وليست تلك التي تعاملني باستثنائية، لأن الدولة تهدف إلى خدمة الآخرين وكذلك أنا. وحتّى في هذه الحالات التي تتدخل فيها الدولة لفرض الضرائب أو معاقبتي سوف لن تجرى على أساس تعسفي ولن تمثل سيطرة[3].

لقد استغرقت مناقشة الفكر التقليدي في الفصل الأخير من هذا الكتاب جُلَّ وجهة النظر المميزة عن ما هو مطلوب لأي عمل من أعمال التدخل على وجه الخصوص، الذي يعتبر عملاً من أعمال التدخل القانوني أو الحكومي - أن يكون غير تعسفي - وهنا أُتابع هذا التقليد في إعطاء اعتبار لعدم التعسف. وللنظر في شكوك توم باين (Tom Paine 1989: 168) ضدّ النظام الملكي. «هذا يعني أن السلطة التعسفية عند فرد

(3) لاحظ أن هذا يعني، تحت مفهوم الحرية باعتبارها عدم سيطرة، أنه أن لا جباية الضرائب، ولا حتّى محكومية السجن، تحتاج إلى سلب حرية شخص ما. ولكن في حين أن مثل هذه الأعباء لا تمس حرية شخص ما، فهي لا تزال، كما سأضعها لاحقاً في هذا الفصل، لا يتم فعلها وفق شروط. وهكذا، في حين أنها لا تمس حرية شخص ما، مثل عدم سيطرة، فأنها تسمح لنا أن نقول أن الشخص ليس حراً في الإنفاق أو السفر كما يحلو له.

ما؛ وفي ممارسته، نفسه، وليست «الشأن العام»(*) (Res Publica)، هو ليس الهدف» (cf. Sidney 1996: 199-200). ولعل، ما هو مطلوب لسلطة الدولة غير تعسفية، كما يوضحه هذا التعليق، هو أن السلطة تمارس بطرق التعقب، وليس من خلال صاحب السلطة والرفاهية الشخصية أو الرؤية العالمية، ولكن بطريقة بديلة عن الرفاهية والرؤية العالمية للجمهور. وعليه، يجب أن تظهر أعمال التدخل الذي تمارسه الدولة من خلال المصالح المشتركة للمتضررين في إطار تفسير ما يتطلب ذلك الأمر، وفي إطار تفسير ما تتطلب تلك المصالح التي يتم تشاركها، على الأقل على المستوى الإجرائي من قبل المتضررين.

عندما تكون هناك مصلحة أو فكرة ما، فمن غير المرجح أن تكون هذه مع بعض أفراد الشعب، فمن المحتمل أن يكون الدليل غير مناسب لعمل الدولة؟ الاختبار العملي المقترح من قبل التقليد هو: عندما تكون قطاعات (Sectional) أو فئويات (Factional) في تمايز. ولكن كيف يمكننا اختبار ما هو فئوي أو قطاعي؟ الوسيلة الوحيدة الممكنة هي عن طريق اللجوء إلى المناقشة العامة التي قد يتحدث فيها الناس عن أنفسهم وعن الفئات التي ينتمون إليها. فكلّ مصلحة وكل فكرة يتوجه من خلالها فعل الدولة يجب أن تكون مفتوحة للطعن من كلّ ركن من أركان المجتمع؛ هناك معارضة، من ثمّ يجب أن تؤخذ العلاجات المناسبة. فيجب على الناس أن يجدوا إجماعاً على مستوى عالٍ بخصوص الإجراءات، أو يجب إفساح المجال للانفصال أو الاستنكاف الضميري

(*) (Res Publica) عبارة لاتينية فضفاضة تعني "الشأن العام" (Public Affair) وهي مشتقة من جذر جمهورية (Republic) وقد جرت العادة على استخدام كلمة "الكومنولث" كمرادف لذلك، ولكن الترجمة من اللاتينية تختلف على نطاق واسع وفقا للسياق (المترجم).

(Conscientious Objection) أو شيء من هذا القبيل.

وهذا يعني، أن تكون عملية تحديد نوع معين من عمل الدولة بوصفه عمل تعسفي وأن السيطرة ما هي إلا مسألة سياسية بالدرجة الأولى؛ وإن هذا الأمر ليس بالشيء الذي يُمكّن المتضررين من أن يقرروه من خلال دراساتهم الهادئة (Young 1990). ولكن ورغم أنه أمرٌ سياسي إلا أنه لا بدّ أن نؤكد بأنَّ ليس في جوهره ما يلزم قبول مجموعة معينة من القيم. فهناك حقيقة ما في الأمر وهي،ما إذا كان أو لم يتم إجبار الدولة على نحو فعال لتتبع المصالح والأفكار غير الفئوية عندما تتدخل في حياة الناس. فالسياسة هي فقط للكشف عن مجريات الأمور المتوفرة لتحديد ما إذا كان تدخل الدولة هو إجراء تعسفي أو لا، ولكن القضية التي يقدم لها الكشف عن مجريات الأمور لا تزال هي قضية الحقيقة. ولعل ما الذي يلزم إثباته هو ما إذا كان الناس بحقّ مسيطر عليهم، أم ما إذا كان لا وجود للسيطرة المرئية من داخل بعض وجهة نظر تقييمية متميزة. وباعتبار هذه الحالة واقعية، بما في ذلك الحقائق حول الثقافة المحلية والسياق، فأنَّ تحديد لبعض التهم الموجهة هي بمثابة تدخل، لذلك فإن حقيقة أمر التحديد، قد تحسب لأمر معين على أساس أنه أمرٌ تعسفي.

إن التعسف، كما عرفناه مسبقاً، قد يكون أكثر أو أقل حدّة، وهو ما يلفت الانتباه إلى حقيقة مفادها، أن السيطرة المرتبطة بقوة التدخل التعسفي قد تكون أكثر أو أقل حدةً أيضاً. لنفترض أن وكيلاً ما يمكنه أن يتدخل في حياة آخر أكثر أو أقل وفق رغبته: يمكنهم التصرف تماماً حسب مزاجهم الخاص أو يقودهم وفق الحكم الصادر. لنفترض، علاوة على ذلك، أن وكيلاً ما لا يخضع لأي صعوبة خاصة، أو من حيث التكلفة في ممارسة هذه القدرة على التدخل مع شخص ما: لا يوجد أي

احتمال، على سبيل المثال، للانتقام من المعاناة. ولنفترض، أخيراً، أن التدخل في السؤال هو الأكثر فعالية متاحة: يمكن إزالة أي من الخيارات التي لا يرغب بها الوكيل، أو يمكن فرض تكاليف لا تطاق على اختيار شخص من تلك الخيارات. وعليه، يتمتع هذا الوكيل بسلطة مطلقة للتدخل التعسفي على هذا الشخص. الكابح الوحيد على التدخل هو الذي يمكن أن يسبب كبحاً لاختيار خاص غير مقيد أو حكم رادع غير مقيد، لقرارهم الخاص بهم.

مثل هذه السلطة التعسفية المطلقة للتدخل التعسفي، قد تكون متاحة لمالكي الرق أكثر من العبيد أنفسهم في بعض الشرائع المعينة - بالتأكيد ليس على وجه العموم - وربما كان يمكن الوصول إليها عند بعض الأنظمة حيث يكون فيها الحكام مستبدين على رعاياهم. ولكن لا يبدو أنه من المرجح أن يتحقق ذلك في العديد من السياقات. ومع ذلك، غالباً ما تقترب مثل هذه السلطات من المستويات الدنيا للشدة والحدة، حتّى في المجتمعات التي تحكمها. فالزوج الذي يمكن أن يضرب زوجته لعصيان أوامره، يخضع على الأكثر لانتقادات خفيفة من جيرانه؛ وصاحب العمل الذي بإمكانه صرف موظفيه من الخدمة لمجرد نزوة أو رغبة ما هو بالكاد يعاني الإحراج للقيام بذلك؛ والمعلم الذي يمكن أن يعاقب تلاميذه على أدنى عذر أو الادّعاء بعذرٍ؛ وسجان السجن الذي يمكن أن يجعل الحياة جحيماً للسجناء، وعدم القلق كثيراً حول تغطية المسارات لها: جميع هذه الوقعات تتمتع بدرجة عالية من القوة التعسفية على تلك التي تخضع لها. وقد لا تكون جميعها متشاركة في بعض المجتمعات اليوم باعتبارها موجودة في واحد ما منها، لكنّها ليست غير مألوفة كمالكي الرق أو المملوك، وحتّى في الحالات التي لا

حظّ فيها للبقاء على قيد الحياة نجد أنّهم غالباً ما يتركون إلى حدّ ما فيه أقل قوة، ولكن مازال معترف به، ويتوالد في مكانه.

هناك نوعان من العوامل العامة للقيود التي قد نتوقع استدعائها بغرض محاولة الحدّ من التعسف: أي في إجبار عامل قوي مثل الدولة لتتبع المصالح والأفكار ذات الصلة. لقد وضع النوع الأوّل شروط مسبقة للعمل في المكان الذي يجعل من الصعب أنْ تتدخل بعض القطاعات أكثر فأكثر: وبهذا، يمكن القول، في اشتراط الحكومة لمتابعة الإجراءات البرلمانية المعينة أو لتلبية شروط قانونية معينة وفق الطريقة التي تتصرف بها. لقد تمّ تصميم هذه القيود لتصفية أو حجب الأفعال غير المناسبة؛ وهم يقصدون بذلك، حيثُ إنَّها لا تكون فعالة، أن العامل لا يتدخل في الإرادة. أما النوع الآخر من القيود فهو وضع العقوبات في المكان بدلاً من تصفيتها: العقوبات التي تعني أن أي وكيل يرتكب أنواع معينة من التدخل - العنف، والاحتيال وما شابه ذلك - أو الذي يرتكب أنواع مشروعة من التدخل في ظلّ ظروف معينة - كما عند الموظف العمومي الذي له مصلحة غير معلنة في نتائج القرارات الخاصة بهم - يمكن محاسبته ومعاقبته. فقد تمّ تصميم هذه القيود لفضح أفعال غير مناسبة للتدخل بغرض العقوبة، بدلاً من التحري عنها؛ ويقصد بذلك، عندما تكون تلك القيود فعالة، فأنَّ الوكيل لا يمكن أن يتدخل بضمان الإفلات من العقاب.

وهكذا، في النهاية، نمتد إلى الفقرة الثالثة لتوصيفنا السيطرة. ولعل الشيء الرئيسي الذي تجدر ملاحظته إزاء هذا الشرط هو ذكر بعض الخيارات، وليس كلّ الخيارات. وهو ما يسلط الضوء على حقيقة أن شخصاً ما قد يسيطر على آخر في مجال معين من الاختيار، في مجال

معين أو في جانب أو فترة من حياتهم من دون فعل ذلك في كلّ شيء. فعلى سبيل المثال يمكن للزوج السيطرة على زوجته في المنزل، ويمكن لصاحب العمل أن يسيطر على الموظف في مكان العمل، في حين لا يمكن لهذه السيطرة أن تمتد مزيداً - لا، على الأقل، مع نفس المستوى من الحدة.

لقد رأينا في مناقشة الفقرة الثانية أن السيطرة قد تكون أكثر أو أقل حدّة: قد يكون عامل السيطرة قادر على التدخل على أساس تعسفي أكثر أو أقل، مع سهولة قد تكون كبيرة أو صغيرة، وفي تدبر أقل أو أكبر. فنحن هنا نرى أن السيطرة قد تنطوي أيضاً على طائفة أوسع أو أضيق قد تختلف بالمدى والحدة. وهذا الاختلاف في المدى قد يكون مهماً بقدر ما أنه من الأفضل أن يسيطر في مناطق معدودة وليس كثيرة. ولكن سيكون من المهم أيضاً بقدر ما السيطرة في بعض المناطق هي من المرجح أن تعتبر أكثر ضرراً مما هو عليه في الآخرين؛ والأفضل أن تسيطر في أنشطة أقل مركزية، على سبيل المثال، بدلاً من المزيد من تلك المركزية (Taylor 1985: *Essay* 8).

المعرفة المشتركة

تعتبر الشروط الثلاثة التي تمّ إعطاؤها مسبقاً كافيةً، كما أرى أنا شخصياً الأشياء، لحدوث السيطرة، رغماً لربما لمقياس محدد فحسب، ولربما فقط على نطاق محدود. ولكن إذا كان استيفاء الشروط لأي درجة ملحوظة في عالم مثل عالمنا، بالنسبة لأنواع مثل بلدنا، فأنه إذن، إن المزيد من الشروط الهامة من المرجح أن تكون في الكثير من الحالات التي ينبغي الوفاء بها أيضاً. وهذا ما يعني، أنه سوف لن تكون مسألة المعرفة المشتركة موجودة بين الناس المعنيين، ولن تكون بين أي

أشخاص آخرين هم طرف في العلاقة بينهما - أي أشخاص آخرين في المجتمع هم على علم بما يجري - وأن الشروط الأساسية الثلاثة تتحقق في درجة ذات صلة. فقد لا تكون الأوضاع مفصلية في الثوب المفاهيمي الكامل، ولكن نجد أن الاحتمالات المعنية سوف تميل للتسجيل في بعض الطرق بوعي مشترك. وسيعتقد الجميع بأنهم حققوها، وسيعتقد الجميع بأنَّ الجميع يعتقدون هذا الأمر وهلم جراً. وهكذا، على الأقل، في النمط التالي: لا أحد سوف يعتقد بأنَّ الجميع يعتقد ذلك، ولا أحد سيعتقد بأنَّه جحود (Lewis 1983: 166).

لماذا يتم تحقيق الشروط الثلاثة التي من المرجح أن تعني أنها مسألة معرفة مشتركة (Common Knowledge) وفي الواقع أنهم حققوها فعلاً؟ بعض الافتراضات التجريبية المقنعة تدعم ذلك. إن مسألة ما إذا ستكون هذه الشروط متحققة، ستكون ملحوظة لدى جميع المعنيين تقريباً، نظراً لضغوط المصالح الخاصة بالإنسان لمعرفة إلى أي مدى كانوا تحت سلطة الآخرين. وحقيقة تحقق الشروط، تكمن في أنه إذا تحقق ذلك فهو عادة ما سوف يكون ملحوظاً لمعظم الأشخاص المعنيين: هذا لأن أنواع الموارد في الفضيلة التي يتمتع فيها شخص ما بسلطة على الآخرين تميل، مع استثناء واحد، لأن تكون ملحوظة وقابلة للاكتشاف. وهناك من ثمّ سؤال ملحوظ، إجابة على هذا السؤال بشكل ملحوظ، وهذا يعني بشكل معقول (Lewis 1969: 56) لأنه في الحالات التي يكون فيها الجواب بـ «نعم» - في الحالات التي يتم فيها استيفاء الشروط اللازمة للإخضاع - فأنَّ هناك أساساً للمعرفة المشتركة، أو على الأقل هناك شيء يقترب من المعرفة المشتركة، التي تتحقق في الواقع. فالجميع سيكون في موقف ما، ليس فقط أن نرى أنه يتم استيفاء الشروط، بل

لنرى أن الجميع في موقف أن نرى أن يتم الوفاء بها، وهلم جراً[4].

فالموارد بعفة لشخص ما قد تكون له سلطة على الآخرين هي مختلفة للغاية: هي تتراوح ما فوق القوة البدنية، والميزة التقنية، والنفوذ المالي، والسلطة السياسية، والصلات الاجتماعية، والمكانة الطائفية. والوصول إلى المعلوماتية، والموقف الأيديولوجي، والشرعية الثقافية وما شابه ذلك. وتشمل الموارد أيضاً ما يجري - لنقل، أن يكون هناك طبيب واحد أو ضابط شرطة واحد حولنا - بالعمل على المساعدة أو ويتمتع بحسن نية يحتاجها البعض في مختلف حالات الطوارئ المحتملة. حتّى إنَّها تشمل الموارد التي يستعصى النظر إليها - في الحدّ الأقصى، ينظر إلى اللا عقلانية - وتمكّن شخص ما لقيادة صفقة صعبة.

وفق ما قلت، مع استثناء واحد نجد أن هذه الموارد تميل لتكون بارزة وقابلة للاكتشاف من قبل تلك المساوئ التي قد يتم نشرها، وهو ما يساعد على ضمان حيثية الشخص الذي يمتلك أي نوع من السيطرة على الآخرين، بالاستناد لعدم المساواة في هذه الموارد، فهي بالتالي مسألة معرفة مشتركة إن كان الأمر كذلك. إن الاستثناء الوحيد إذن، هو الحالة التي يكون فيها شخص واحد أو مجموعة ما في وضع يمكنهم من ممارسة التلاعب خلف الكواليس، سواء كان هذا التلاعب في الخيارات، أو التلاعب في تلقي رشى متوقعة، أو التلاعب في

---

(4) حجة لويس باختصار هي أن هذا هي بالذات. حقيقة أن الموارد المعنية متاحة للشخص القوي المقنع للجميع؛ يمكن أن ينظر إليه من قبل الجميع بأنَّه مقنع للجميع تقريباً؛ وهو يخدم الجميع ليثبت تحقق الشروط. وهكذا، على افتراض أن الناس يعزون المعلومات المشتركة والمعايير الاستقرائي لبعضها البعض، إلا أن الحقيقة ستبين أن الموارد متاحة من قبل الجميع للإشارة لتحقق الشروط، ومرئية من قبل الجميع وعلى الجميع أن ينظر إليها للإشارة إلى هذا الأمر، وما إلى ذلك وهلم جرا.

المكافآت الفعلية (Lukes 1974; Geuss 1981; Meyerson 1991; Philp 1985; Wartenberg 1990; West 1990). وحيث يتم تحقيق سيطرة هذه الوسائل، فأنه بالتالي لا يكون هناك وجود لمسألة المعرفة المشتركة. وخلافاً لمعظم الحالات الأخرى، فأنه في هذا الصدد يندرج بعض الناس تحت سلطة الآخرين.

عندما أقول أن هناك نوع معين من السيطرة موجودة بين طرفين ما، فإن ذلك يعني أنها ستكون مسألة معرفة مشتركة بينهما، وبين اتباعهما. وهنا أود أن أذكر، أن هذا لا يعني أنهما سوف يقيّمان بصورة سلبية: ذلك لا يعني أنها سوف تكون على بينة من السيطرة باعتبارها شيئاً ما متكافئاً بأي شكل من الأشكال مع العبودية. فعلى سبيل المثال من الممكن لهؤلاء الذين يسيطرون فعلاً أن يتخذوا من تفوقهم الذي يعتبر حتّى الآن أمراً مفروغاً منه، وأنه لا يبدو لهم أكثر من أي وقت مضى أن الأطراف التي تسيطر قد تكون خشنة التعامل مع مَن يرزح تحت سيطرتهم. لنفكر ملياً في هيلمر ثروفالد (Helmer Thorvald)، ونظرته للزوج في مسرحية إبسن (Ibsen) الموسومة بـ"بيت الأبله" (A Dolt's House). قال أنه يُدرك بوضوح سيطرة نورا (Nora) زوجته، وهو حقاً يرى بوضوح أن هذه السيطرة هي جيدة بالنسبة لها. لكنه في الحقيقة أعمى تماماً عن الحقيقة التي ترى أن هذه السيطرة قد حان وقتها لتبدو مزعجة ومهينة لـ نورا نفسها. فليس هناك مشكلة، وليس هناك أي تحدٍ للادّعاء بأنَّ هذه السيطرة بوجه عام هي مسألة معرفة مشتركة. ولعل الدرس هنا هو أنه، حتّى حيث توجد هناك سيطرة ويتم إثبات ذلك، فقد لا ينظر إليها على ما هي عليه عند الأطراف المسيطرة التي لا يمكن أن تتحدث عن نفسها.

وبالنظر إلى توافر الشروط الأصلية الثلاثة - الوفاء بتحقيقها عند

أي درجة ملحوظة - فإن ذلك في العموم يعني إنها تذهب باتجاه أن تكون المسألة شيء يقترب من المعرفة المشتركة، وإن السيطرة التي تحملها تلك الشروط ستعتبر دليلاً ذاتياً مهماً ومدلول ذاتي مشترك. وعليه، فالسيطرة تسير عموماً باتجاه لإشراك وعي السيطرة على جزء من الأقوياء، ووعي الضعف من جانب الضعفاء، والوعي المتبادل - في الواقع، إن الوعي المشترك بين جميع أطراف العلاقة - لهذا الوعي على كلّ جانب. فهؤلاء الضعفاء سوف لا تكون هناك مقدرة لديهم لكي ينظر إليهم بنظرة قوية، وواعية لأن الكُلّ سيكونون ضمن هذا التباين - واع بحيث سيكون كلاً منهم واعياً لوعي الآخرين. فكلاهما سيشارك بوعي ما، وإن هؤلاء الضعفاء ليس لهم المقدرة على فعل شيءٍ ما إلا بناءً على إذن من الأقوياء: الضعفاء هم تحت رحمة الأقوياء وهم ليس على قدم المساواة مع الأقوياء. إن سيناريو السيد والعبد سيتحقق، وإن عدم التكافؤ بين الجانبين سوف يتواصل فضلاً عن الحقيقة الموضوعية (Ball 1993).

وإدراكاً لهذه المشكلة، استنكر جون ميلتون (John Milton) معبراً بأنَّ «الركوع الدائم والتذلل للشعب المدقع» الذي يعتقد أنه لا مفرّ من ذلك تحت ظلّ الملكيات (Worden 1991: 457). وفي وقت لاحق قليلاً في القرن السابع عشر الميلادي لاحظ ألغرنون سيدني (Algernon Sidney 1990: 162) أن «العبودية أدارك ينتج بشكل طبيعي حقارة الروح (Meanness of Spirit)، مع أسوأ تأثيرها، نفاق». حيث أعطى الموضوع التطور المثير للاهتمام لا سيما بعد قرن، وذلك عندما استهجنت ماري ولستونكرافت (Mary Wollstonecraft) مفهوم «التفاهات» (Littlenesses) و«الحيل الخبيثة» (Sly Tricks) و«المكر» (Cunning) (Wollstonecraft 1982: 359)، التي تعتبر هي التي تقود النساء بسبب اعتمادهم على أزواجهن: بسبب العبودية، كما وصفته أيضاً

بذلك (p. 354). ومن العبث أن نتوقع الفضيلة من النساء، لدرجة ما، حتّى تكون مستقلة عن الرجل؛ كلا، فمن الباطل أن نتوقع أن قوة المحبة الطبيعية، هي التي من شأنها أن تجعل لهم زوجات وأمهات صالحات. في حين أنهن يعتمدن تماماً على أزواجهن ويكونن ماكرات، أعني ذلك، وأنانيات (p. 299, cf. p. 309). فما هي العلاقات المعاصرة التي قد توضح السيطرة على البعض من قبل الآخرين، وما هي الآثار المرتبطة بالذاتية والحالة؟ نحن بالفعل نمتلك بعض الشعور من الأمثلة. ففي غياب ثقافة حقوق الطفل والحراسة المناسبة ضدّ الاعتداء على الأطفال فإن أولياء الأمور منفردين أو مجتمعين، سوف يتمتعون بسلطة الإخضاع على أطفالهم. وفي غياب ثقافة المساواة في الحقوق التي تدعم الزوجات اللائي يتعرضن للضرب، فإن الأزواج سيتمتعون بهذه السلطة على زوجاتهم. وفي حالة غياب وجود فرص عمل أخرى وعدم وجود ضوابط مناسبة - لنقل، تلك التي قد تضمن الاتحاد واليقظة - فأنَّ أصحاب العمل والمدراء سيتمتعون بسلطة الإخضاع على عمالهم. في غياب سلطات التدابير التعويضية (Countervailing Powers)، فأنَّ الدائنين عادة ما يتمتعون بالقوة المسيطرة على المدينين لهم (Ransom and Sutch 1977: ch. 8). وفي ظلّ عدم وجود إمكانيات الاستئناف أو إعادة النظر بالقرارات، فإن البيروقراطيين والشرطة سيتمتعون بالتأكيد بسلطة على أفراد الشعب. وفي ظلّ غياب بعض المنتديات وإجراءات التعامل مع شكاوى الأقلية، فإن التيار الحكومي قد يسيطر بكثير على تلك الفئات المهمشة المختلفة.

الموافقة والتنافس

من المهم أن نلاحظ أن بعض علاقات توضيح مفهوم السيطرة سيكون لها نشأة تاريخية في القبول، في حين أن البعض الآخر ليس له

تلك الصفة. وإذا كانت العلاقة قد نشأت في الأصل من عقد أو لا، وسواء كان بالتراضي في الأصل أم لا، فإن الحقيقة هي أنها تُعطي أحد الأطراف قدرة فعالة للتدخل أكثر أو أقل تعسفاً في بعض الخيارات الأخرى. أي أن ذلك يعني هناك شخص واحد يسيطر أو يتعرض إلى الآخرين (Spitz 1995a: 362-3, 397-8). وبصرف النظر عن الاعتبارات الأخرى، فمن شأن هذا أن يعطي الجمهوريين التقليديين سبباً وجيهاً ليكونوا معادين باعتبارهم كانوا معادين باستمرار، باتجاه عقد الرقيق: نحو عقد يقوم بموجبه شخص ما، لأي قيمة ربحية، يتقدم طواعية إلى سيطرة أخرى (Locke 1965: 325).

تكمن الحقيقة في الموافقة على شكل من أشكال التدخل التي هي أمرٌ غير كافٍ لتكون مانعاً ضدّ وسائل التعسف، وأن أي شخص يشعر بالقلق إزاء سيطرة ما يمكن أن يكون سعيداً بتطورين ذات قوة دافعة نحو منعطف القرن التاسع عشر. أحد هذين التطورين كان نمو فكرة الشعبوية التي تمّ وصفها في الفصل السابق، فقد قدمت فكرة الشعبوية قواعد الأغلبية، جاعلة كلّ الأمور سائرة على ما يرام. وقد يبدو أن حكم الأغلبية قد تمت مباركته بسبب طابعه التوافقي، ولكن يمكن أن ينطوي على ذلك دفع ثمناً باهضاً للسيطرة على الأقليات، وإن أي شخص يقاوم السيطرة يمكن أن تؤيده الأغلبية غير المقيدة.

أما التطور الآخر فهو يجب على معارضي السيطرة أن يشجبوا صعود عقيدة التعاقد الحرّ (Free Contract). ولعل هذا هو المبدأ القائل بأنَّ حرية التعاقد تعني الحرية لاتخاذ قرار بشأن شروط العقد، وليس فقط حرية الدخول أو الرفض في التعاقد، وأن التعاقد الحرّ أمرٌ قانوني لعلاج واحد يلو آخر حين يتفق الطرفان على قبول بنود العقد. وقد تطور

قانون التعاقد بسرعة وبتماسك إزاء منعطف القرن التاسع عشر (Stoljar 1975; Atiyah 1979). وقد شهد تطور عقيدة حرية التعاقد، الاحتجاج في الدفاع عن بعض الترتيبات التعاقدية المروعة إلى حدّ ما، كما تجاهل الناس عواقب السيطرة - كما تجاهل الناس تماثل السلطة المنشأة بموجب العقد - وجادلوا بأنَّ العقد الذي لا يمكن أن يبرم بالإكراه كان عقداً حراً (MacDonagh 1980; Cornish and Clark 1989; Horowitz 1977). ويعتبر هذا التطور موضع شكّ كبير من وجهة نظر أي شخص قلق إزاء السيطرة. فلا يمكن أبداً أن يتحقق هذا الأمر، في جميع الاحتمالات، والناس مازالوا يركزون على هذا الشرّ، على وجه الخصوص، أنهم مازالوا يعتقدون أن الحرية تتطلب غياب السيطرة وليس فقط غياب التدخل.

ولكن على الرغم من أن الموافقة على التدخل ليس كبحاً كافياً ضدّ التعسف والتسلط، غير أنها من المرجح أن تكون واحدة من الضروريات؟ يجب أن نرى أن أي فعل من أفعال التدخل التعسفي إلى حدّ ما، سيجد المتضررون أنفسهم أنهم لم يوافقوا على ممارسة هذا النوع من السلطة؟ لقد ولد الاعتقاد بضرورة الموافقة على شرعية حكومة المذاهب المشبوهة ضمنياً أو الموافقة الافتراضية أو الضمنية. سيكون من الأفضل إذا لم نمتلك موافقة المتضررين من أعمال معينة بسبب التدخل - لنقل، بواسطة القانون والحكومة - بحسب الحاجة لعدم التعسف، وشرعية التدخل. لذلك سيعني هذا، أنه ليس من المهم أن ننظر لتلك النظريات في محاولة منا لفهم الحقائق السياسية العادية المشروعة.

بلباقة، يُظهر القليل من التفكير بأنَّ، ما هو مطلوب لعدم التعسف

في ممارسة قوة معينة لا يكمن في الموافقة الفعلية لهذا النوع من السلطة، ولكن يكمن في الإمكانية الدائمة للطعن على نحو فعال. فالدولة لن تتدخل على أساس تعسفي، باستخدام رصيدنا السابق، فحتّى الآن هي تسترشد التدخل بواسطة بعض المصالح والأفكار ذات الصلة وبعض تلك المصالح والأفكار المشتركة من قبل المتضررين. وهذا لا يعني أنه يجب على الناس أن يوافقوا بنشاط على الترتيبات التي بموجبها تتصرف الدولة. ولكن ما الذي يعنيه هذا القول، هو أنه يجب أن يكون من الممكن دائماً للناس في المجتمع، بغض النظر عن الزاوية التي يشغلونها، خوض الافتراض القائل، بأنَّ توجيه المصالح والأفكار هي حقاً مشتركة إذا ما كان التحدي يثبت الاستدامة لتغيير نمط نشاط الدولة. فما لم يتأكد من هذا التنافس، هو أن الدولة يمكنها أن تمثل بسهولة الوجود السائد بالنسبة لأولئك الذين هم من العرق المهمش المعين أو الثقافة أو الجنس. وهذه النقطة مألوفة لما هو الآن في كثير من الأحيان معروفٌ باسم سياسة الاختلاف (The Politics of Difference) (Young 1990)، لقد قدمت الكثير من هذه المناقشات في معرض مناقشتي الديمقراطية في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

السيطرة من دون تدخل

هناك نوعان من النقاط النهائية بخصوص السيطرة أو القهر الذي أريد أن أؤكد عليهما، وذلك منذ ارتباطهما بشكل وثيق مع موضوعات الفصل السابق. أولها، أن حيازة شخص ما سلطة سيطرة على الآخرين لا تتطلب - عند أي درجة ما - أن يكون الشخص الذي يتمتع بهذه السلطة أن يتدخل بالفعل، انطلاقاً من دوافع جيدة أو سيئة، خاصة بالفرد المسيطر عليه؛ وهذه لا تتطلب سيطرة حتّى وإن كان الشخص الذي

يتمتع بالميل إلى السلطة في أدنى درجات التدبير باتجاه هذا التدخل. ما يشكل السيطرة في الحقيقة أن فيها بعض الاحترام للسلطة الحاملة للقدرة على التدخل بشكل تعسفي، حتّى لو كانت تلك السلطة لن تفعل ذلك. وهذه الحقيقة تعني إن السيطرة حاملة للسلطة - تعمل الضحية في مساحة ذات صلة من خلال إذن للسلطة يكون صريح أو ضمني؛ وهو ما يعني أنهم يعيشون تحت رحمة هذا الشخص وأنهم في موقع مشروط أو مدين أو شيء من هذا القبيل. فإذا كانت هناك معرفة مشتركة لتلك الضمنية، كما عادة ما تكون هناك، حينها يتبع ذلك بالقول، أنه لا يمكن لـ السلطة - الضحية أن تتمتع بالحالة النفسية ذاتها على قدم المساواة: فهي في وضع يمكنها من حيث الخوف والإذعان أن تكون أمراً طبيعياً للحاضر، وبصراحة جازمة إنها تذهب مع المساواة الذاتية المشتركة (Intersubjective Equality).

هل تعني هذه النقطة أنه ليس هناك اختلاف قد تمّ إجراؤه خلال الواقع، إذا كان هذا هو الواقع، وإن حامل السلطة هو كريم أو طاهر؟ هو أمرٌ يعتمد على أمور أخرى. فإذا كانت الوسائل الحميدة والطاهرة معترف بها لشخص ما وإن تلك الوسائل تخضع للتحدي والتوبيخ - لو كان ذلك يعني جعل أنفسهم مسؤولين في محكمة لاعتبارات معينة - فإنَّ ذلك ينطوي على أنهم لا يتدخلون في الإفلات التام من العقاب؛ ويمكنهم الإعلان، كما إنها كانت، عن ما هو ضدّ أنفسهم. فعلى سبيل المثال، لنفترض أن حامل السلطة يقرّ بمدونة إلزام النبلاء أو يطمح فقط أن يكون شخصاً فاضلاً، فإن ذلك سيؤدي ليعني بحدّ ذاته، أن السلطة التي يمتلكونها على أكثر من شخص آخر على الأقل هي أقل شدّة لربما مما كانت عليه مسبقاً؛ فهناك انخفاض معين في السيطرة التي تمثلهم،

بحكم تعرضهم لاحتمال التوبيخ الفعال. وهذه الملاحظة هي ذات الصلة بحجتي التي سأطرحها في الفصل الأخير التي تتسم بالقول، أن فضيلة الآخرين تمثل عنصراً لا غنى عنه في مجموعة من الضمانات التي تحمي الشخص من السيطرة.

من ناحية أخرى، إذا ما كان يجري هو حميدٌ وطاهر فيعني ذلك ببساطة أن الشخص الذي يمتلك ميول ما لا يضر أي شخص آخر - في الظروف الفعلية، وأن ميوله لا تؤدي إلى التدخل مع أي شخص - فأنَّ ذلك لا يترتب عليه أي انخفاض في سيطرة الآخرين، أولئك الذين هم تحت سلطة هذا الشخص. وسوف تبقى القضية التي تتسم بكونها تمكّن شخص ما أن يتدخل على أساس تعسفي، وأن أي شخص تحت سلطتهم الحياتية ويعيش بواسطة المعرفة المشتركة هو تحت رحمة هذا الشخص الذي بيده السلطة. وبطبيعة الحال، حتّى ولو كان عامل السيطرة في هذا المعنى حميداً، فإن احتمال التدخل يكون أقل كثيراً. ولكن من المهم أن نرى أن السيطرة تمضي مع إمكانية الوصول إلى التدخل التعسفي بالآخر، وأن اللا احتمالية من النوع المذكور هنا لا تعيق الوصول إليها. وعليه، يمكن أن يكون هناك شخص ما في موقف للتدخل معي في متعتهم، ورغم ذلك فمن غير المحتمل أنهم سيتدخلون فعلاً.

إن ملاحظة إمكانية أن تكون هناك سيطرة من دون تدخل، سيتم ربطه مع موضوع سنلقي الضوء عليه في الفصل الأخير من هذا الكتاب، حيثُ إنَّ العبودية وانعدام الحرية يتسقان مع عدم التدخل: لا يمكن أن يتحقق ذلك في ظلّ وجود سيد أو سلطة لمن هو رحيم، وحتّى الخيرين. فقد عبر ريتشارد برايس (Richard Price 1991: 77-78) عن هذه النقطة بالقول: إن الأفراد في حياتهم الخاصة، حين يمسكون تحت سلطة سيد، لا يمكن

أنَ نطلق عليهم صفة أحرار، ولكن يمكن التعامل معهم بإنصاف ومودة.

النقطة الثانية بخصوص السيطرة التي أود التأكيد عليها هي، أنه في الوقت الذي يكون فيه التمتع بسلطة سيطرة على آخر هو اتساق في الواقع مع عدم التدخل، ومن الصحيح أيضاً أنه عامل واحدٌ قد يتدخل واقعياً مع آخر من دون أن يطغى على هذا الشخص. فالموظف العمومي أو السلطة التي تتدخل بشؤون الناس بطريقة ما، هي مضطرة لتتبع مصالحها، وتتبع الأفكار التي تفشل في تمتع إخضاع السلطة على الشخص المتضرر. فالمسؤول يخضع لمثل هذا الفحص والأجهزة المعاقبة، على الأقل في المثل العليا، يمكن الاعتماد عليها للعمل على أساس غير فئوي (Factional): على أساس معتمد من قبل مصالح وأفكار غير تقسيمي (Sectional). فالسلطة تتدخل، لأنها تعمل على أساس القانون القسري، ولكن تدخلها غير قابل للا تعسفية.

قد يمارس البرلمان أو ضابط الشرطة، ثمّ القاضي أو مأمور السجن التدخل من دون سيطرة – وهو شرط كبير – في تحديد التقييد المناسب، والترتيب الدستوري الذي يعمل بشكل فعال. فالعامل أو الهيئة المعنية قد لا تكون أي سلطة تقديرية في علاج الشخص المتضرر، بحيث لا يمكن لها أن تتدخل في الإرادة، إلا في ظلّ ظروف محددة دستورياً. أو إذا كانت لديهم مناطق معينة لحرية التصرف – على سبيل المثال، في الطريقة التي يمكن أن يكون للقاضي سلطة تقديرية في إصدار بعض الأحكام – فإن قدرتهم على ممارسة هذا الحقّ بما يضر الشخص عن عمدٍ هي محدودة للغاية: تكون أعمالهم قابلة للطعن والمراجعة، بحيث يتعرضون للعقوبة في حال استخدام تلك السلطة التقديرية بطريقة لا يتم فيها التحكم بشكل صحيح من قبل المصالح غير الفئوية والقضاء.

لنفترض أن السلطة الدستورية - لنقل، القاضي أو ضابط الشرطة - تعمل بموجب القوانين التمييزية، ولنفترض أن تلك القوانين تضيّق بشدة هذه العوامل في كيفية التصرف، فهل لدينا شكوى يمكن تقديمها في حالة حدوث مثل هذا التمييز الدستوري؟ بالتأكيد لدينا. الحقيقة أن القوانين التمييزية يعني أنها لا تتبع المصالح أو الأفكار ذات الصلة بمجموعة هي ضدّ من يمارس التمييز. وبالتالي، فإن أولئك الذين ينفذون القوانين يتصرفون على أساس تعسفي من وجهة نظر الجماعة الذين هم في القضية. صحيح أنه قد لا يكون لديهم أي خيار سوى التحرّك بهذه الطريقة من خلال فرضية تعمل تحت قيود قانونية شديدة. ولكن الحقيقة أنهم مضطرون للتدخل على أساس تعسفي بأعضاء المجموعة المنسجمة مع كونهم قادرين على التدخل في هذا السبيل. والحقيقة أنهم ملتزمون قانونياً بالتدخل على أساس تعسفي، يتفق مع من لديه القدرة على التدخل على هذا الأساس[5].

بالمثل من النقطة الأولى نجد أن النقطة الثانية أيضاً مرتبطة مباشرة مع المناقشة في الفصل السابق. حيث لها أثر على مسألة ما إذا كان القانون نفسه يمثل إلغاء الحرية: إن القيد على حرية الناس موجود مسبقاً ومبرر بواسطة أثر ذلك في تحقيق قدر أكبر من الحرية والسعادة بشكل عام. يجب أن يكون الأمر واضحاً وهو، أن القانون لا يلزم أن يمثل في حدّ ذاته شكل من أشكال السيطرة، تحت بند حساب السيطرة المطروحة في هذا المقام، وأن العلاقة القانونية بالحرية ليس من الضروري أن تكون

(5) أنه من شأن الخطّ البديل أن يتمثل بالقول حينما تكون العوامل المقيدة لا يمكنها السيطرة على أعضاء المجموعة، فأنّ المشرعين الذين يصنعون القوانين أو الذين هم في وضع يمكنهم من تغيير القوانين بالتأكيد؛ هم أصل الذين من خلالهم تنفذ الرغبات بواسطة العوامل المقيدة.

ممثلة بالعبارات الهوبزية (نسبة إلى هوبز) أو بنثاميت (Benthamite). حيث سيكون هناك أنظمة قانون متاحة، على الأقل من حيث المبدأ، غير مسيطرة تماماً، تتفق تماماً مع الحرية: أنها سوف تمنع فقط المسيطرين المحتملين، بل أنها سوف تفعل ذلك من دون ما يمثل ذلك شكلاً من أشكال السيطرة في حدّ ذاتها. وبمساواة ذلك، سيكون هناك نظم قانونية تعمل على تطبيق الرقابة التعسفية في مرحلة ما، وهي تعمل بالتالي على تجسيد السيطرة وانعدام الحرية: الأنظمة التي هي أكثر أو أقل سلطوية، في زيّ طاغوية هوبز، أو التشريعية البريطانية الأميركية. ففي العبارات الجمهورية القديمة، تمثل هذه الأطروحة إمبراطورية الرجال، وليس إمبراطورية القانون (Harrington 1992: 8).

2. عدم السيطرة

غياب السيطرة

قد يعني غياب السيطرة، غياب السيطرة في ظلّ وجود أشخاص آخرين: الحالة المرتبطة بالحياة بين أشخاص آخرين، فأياً منهم يمكنه أن يسيطر عليك. أو قد يعني هذا النوع شيئاً من الراهنية التي يمكن أن تتحقق من خلال عدم وجود أشخاص آخرين: من خلال العيش في عزلة عن المجتمع. وتعني عدم السيطرة، باعتبارها قيمة في التقليد الجمهوري، وغياب السيطرة في ظلّ وجود أشخاص آخرين، غياب السيطرة لا يمكن اكتسابه من العزلة. إن عدم السيطرة هي حالة مرتبطة بالدور المدني للحرية[*] (Liber): الحرية (Libertas) هي المواطنون

(*) معنى Liber أصلها من الدين الروماني القديم وأساطيره، وكان يطلق عليها أيضاً ليبر باتر (Liber Pater) التي تعني (حرية الأب) وكان هذا يمثل عند الرومان إله الكروم والنبيذ، والخصوبة والحرية (المترجم).

الذين يشكلون الدولة (Civitas)، بالطريق الرومانية للتعبير عن الفكرة؛ والحرية هي المدنية تمييزاً لها عن الحرية الطبيعية، في لغة القرن الثامن عشر الميلادي. وهي مثالية اجتماعية تفترض وجود عدد من العوامل التفاعلية المتبادلة المتحققة (Pettit 1993a: ch. 3)، حيث سنعود إلى هذه النقطة في الفصل القادم.

وفي هذا الصدد، يمكن القول أن الحرية باعتبارها تتناقض بطريقة مثيرة للاهتمام مع المُثل العليا البديلة للحرية باعتبارها عدم تدخل. وترتبط المُثل العليا هذه بمفهوم الحرية الطبيعية أكثر من ارتباطها بالحرية المدنية. حيث توحي هذه الرابطة إلى إمكانية التمتع بعزلها عن المجتمع، بحيث يعني عدم التدخل غياب التدخل، سواء كان ذلك في وجود أشخاص آخرين أو في غيابهم: سواء كان هذا عن قصد أو بشكل افتراضي. فالحرية باعتبارها عدم سيطرة تمثل الحرية المدينة، والحرية باعتبارها عدم تدخل تميل لتمثيل الحرية في الأرض البور: «حقّ مشترك حول النفايات» من عبارة لطيفة لـ بيلي (Paley 1825: 355).

إن عدم السيطرة بالمعنى الذي يهمنا، إذن، هو الموقف الذي يتمتع به شخص ما عندما يعيش في وجود أشخاص آخرين، وعندما، بحكم الوضع الاجتماعي، لا يكون هناك أياً من الآخرين يسيطر على الحياة. فمثل هذا الوضع، كما سنرى، قد يأتي بمنزلة أو أخرى، ولكن في كثير من الأحيان تكون مريحة للتحدث كما لو كانت حالة غير متواصلة. ويمكننا القول، يتمتع شخص ما بعدم سيطرة عندما يعيش بين الآخرين، وعندما لا تستوفى غيرها من الشروط التي ناقشناها في القسم السابق؛ فلا شيء آخر لديه القدرة على التدخل على أساس تعسفي في خياراتهم.

استراتيجيات لتحقيق عدم السيطرة

كيف يمكن تمكين الشخص الذي يعتبر مرمى خطر الطغيان لتحقيق عدم السيطرة؟ ما هو الوضع الاجتماعي الذي قد يساعد على دفع عجلة عدم السيطرة؟ هناك نهجان واسعان يمكن تصورهما. أحدهما هو استراتيجية القوة المتبادلة (Reciprocal Power)، كما نحن قد وصفناها، والآخر استراتيجية النصّ الدستوري (Constitutional Provision).

تعمل استراتيجية القوة المتبادلة على جعل موارد المسيطر مسيطِرة أكثر بصورة متساوية على كلّ الموارد، بحيث من الناحية المثالية، يكون الشخص المسيطر سلفاً بإمكانه أن يدافع عن نفسه ضدّ أي تدخل من جانب المسيطر. فإذا كان أياً منهم يستطيع الدفاع عن نفسه بشكل فعال ضدّ أي تدخل آخر يمكن أن يمارس، فإن لا أحداً منهم يمكنه السيطرة على الآخر. حيث لا شيء سيكون رهناً بالإمكانية الدائمة للتدخل على أساس التعسفي من جانب آخر.

إن استراتيجية القوة المتبادلة هي نادراً ما تكون متاحة لهذه المُثل العليا، بشكلها الدفاعي. فعادة ما يكون الشيء الوحيد الممكن هو تمكين كلّ الأطراف المعنية، فإذا لم يكن للدفاع عن أنفسهم ضدّ تدخل من جانب آخر، فعلى الأقل يكون لتهديد أي تدخل بالعقاب وفرض العقوبات على تدخله الفعلي. ولكن هذه العقوبة والتهديد بالعقاب هي نفسها شكل من أشكال التدخل، فكما نعلم، إن أشكال التدخل هي لا تتبع مصالح وأفكار أولئك الذين تضرروا. وهكذا، وفي ظلّ هذا الإصدار غير المثالي للاستراتيجية، ربما يتم تخفيض التدخل والسيطرة التعسفية، لكنه لا يمكن أبداً القضاء عليها.

تسعى استراتيجية النصّ الدستوري للقضاء على السيطرة، ولكن ليس من خلال الأطراف المسيطرة للدفاع عن أنفسهم ضدّ التدخل التعسفي أو لردع التدخل التعسفي، بل من خلال إدخال السلطة الدستورية - لنقل، الشركات، والعامل الانتخابي - في هذا الوضع. فالسلطة ستحرم الأطراف الأخرى من قوة التدخل التعسفي ومن السلطة لمعاقبة هذا النوع من التدخل. بالتالي سيتم القضاء على سيطرة بعض الأطراف من قبل الآخرين إذا لم تكن هي بحدّ ذاتها مسيطرة على تلك الأطراف، حيث بعد ذلك سيتم وضع حداً للسيطرة. إن السبب في ذلك يعود للسلطة الدستورية التي هي ذاتها لم تكن مسيطرة على الأطراف المعنية. فإذا لم تتمكن من السيطرة عليها، فإن التدخل الذي كان يمارس يتابع مصالحهم وفقاً لأفكارهم؛ إذن فمن يستجيب بشكل مناسب لتحقيق الصالح العام.

لنفترض أننا نبدأ من موقف حيث يسيطر طرف ما على آخر. فهل من المعقول حقاً أن تتمكن استراتيجية النصّ الدستوري من أن تعمل هنا؟ ونظراً للاختلاف في أصل السلطة فلا يمكن للطرف المسيطر أن يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ أي كبح للسلطة، بغض النظر عن اختياره أو تشكيله، يؤدي إلى فشل تتبع مصالحه الخاصة، باعتبارهم كانوا يعملون في الوضع الراهن؟

إذا كان الطرف المسيطر مسبقاً لا يعتقد بذلك، فإنّه في ظلّ النظام الذي هو حقاً غير مسيطر، يجب أن يكون ممكناً بالنسبة لهم التعبير عن شكواهم لخوض تدخل السلطة في شؤونهم. وإذا لم يكن هذا الطرف راضياً عن الحكم فإنَّ التدخل يمنعهم من السيطرة، فيجب أن يكون من الممكن بالنسبة لهم الانسحاب من التنظيم الذي يواجه السلطة، في ظلّ

سيناريو توازن القوى، باعتباره عاملاً للدفاع عن الآخرين ضدّ التدخل وردع التدخل وذلك من خلال التهديد وفرض العقوبة على التدخل. وإلا فإن الحال في الواقع هو في التنظيم، و لكن أيضاً لأنه يخدم الطرفين المسيطرين عليه مسابقاً، ولن تخدم مصالح أحد المسيطرين مسبقاً: سيكون شكل السيطرة من التدخل من نقطة وجهة نظر العامل.

هناك حاجة لعدم القلق من هذا الحقّ الممنوح في هذه المرحلة، لأننا هنا ببساطة نوضح بتجرد الفكرة التي تمكّن السيطرة من تقليل أو ربما القضاء على التدخل. ولكن من الجدير بالملاحظة واقعاً، أن نجد أن لا غرابة في التفكير بأنَّ الطرف المسيطر سابقاً قد تقبل النسق الدستوري. فبعد كلّ هذا الترتيب ستكون الاستجابة للطعن مبررة بواسطة الادعاء بأنَّ الجميع قادر على أن يصبح عرضة لسيطرة الآخرين، وأن لكلّ منهم هناك مصلحة مشتركة لحماية الآخرين بطريقة مضمونة دستورياً. حيث يمكن للطرف الأقوى أن يرفض هذا الادعاء إلى حدّ الاعتقاد بأنَّ هذه الميزة الحالية هي أكثر أو أقل ضماناً فحسب، وأنهم ليسوا مثل الرجال والنساء الآخرين. ولكن من الصعب الاقتناع بهذا الاعتقاد، خصوصاً وأنه من الآن فصاعداً يمكن اعتبار السلطة تعمل على حماية الآخرين بواسطة كلّ وسائلها المتاحة للدفاع والردع. فسواء تمّ تعزيز ذلك من خلال كياسة النصّ الدستوري، أو من خلال استقامة المساواة في توزيع الموارد ذات الصلة، ينبغي التأكيد على أن مفهوم عدم السيطرة هو في حدّ ذاته شكل من أشكال السلطة. فعدم السيطرة يمثل عنصر التحكم الذي يتمتع به الشخص لما يتعلق بمصيره، وإن مثل هذا التحكم يشكل نوع من أنواع السلطة المألوفة: قوة العامل الذي يمكن منع مختلف العلل التي تدث لهم (انظر الملحق لهذا الفصل).

هناك منهج آخر للتأكيد على الناحية التي تنطوي عليها سلطة عدم السيطرة، بالعودة إلى الفصل الأخير، وهو التأكيد يرى أن عدم السيطرة ينطوي على نوع من الحصانة أو الأمن ضدّ التدخل على أساس تعسفي، وليس فقط غياب مثل هذا التدخل. لنفترض أن لمجموعة معينة من الخيارات صادفتني للاستمتاع بغياب كلّ تدخل من قبل القوى التعسفية في العالم الفعلي: لا أحد مع مثل هذه القوة يصبح في طريقي قد قدم خياري المفضل، ولا يمكن لأحد من هذا النوع اعتراض طريقي الذي اخترته بشكل مختلف من بين الخيارات ذات الصلة. إن هذا الأمر ممكن على الدوام مع هذا الافتراض الذي أجد فيه نفسي بعدم التدخل مستمتعاً وغير آمن للغاية وفردٌ عاجز نسبياً. ولعلي استمتع بعدم التدخل فقط بسبب حالة الطوارئ جداً، في حين أن هناك عوامل حولي تسيطر عليَّ - عوامل السلطة التعسفية للتدخل - وقد يقع ما يحلو لي أو أن أكون وحيداً؛ أو قد يحدث أن أكون متزلفاً إليهم واسترضيهم عندما يكون هناك سوء تصرف تجاهي؛ وقد يحدث أن أكون ماكراً وأتمكن من الابتعاد عن طريقهم عندما تختّمر المشكلة؛ أو أي شيء مضر. ففي مثل هذا العالم، ثمن حريتي هو ليس اليقظة الدائمة فحسب، كما قال غور فيدال (Gore Vidal) مرة ما، بل هي السلطة التقديرية الأبدية (Eternal Discretion).

لفرض التمتع بعدم السيطرة يجب أن أكون في وضع، حيث لا أحد يمتلك سلطة التدخل التعسفي عليَّ، حيث أنا أُماثله بحجم القوة. ويجب أن تكون تلك القوة مكتسبة، وليس فقط عدم تدخل من خلال سلطة تعسفية، ولكن هناك مجموعة متنوعة آمنة أو مرنة لعدم التدخل هذا. لنسمح للعوامل أن تتخذ موقف ضدي؛ واسمحوا لي أن أكون قد فشلت في التملق إليهم، واسمحوا لي بأن أكون قد فقدت المكر المطلوب

للحفاظ على الخروج من طريقهم. وعليه، فلا شيء من هذا يهمني إذا ما كنت استمتع حقاً بعدم السيطرة: إذا كنت حقاً مستفيداً من القوة المتبادلة أو النصّ الدستوري الملزم بعدم السيطرة. فلا تزال حالة الاستمتاع بعدم التدخل مرهونة بأيدي العوامل المعنية، لذلك تأتيني المباركة بشكل آمن، ليس فقط من باب المجاملة لواحد من الاحتمالات المذكورة، بل لأني سأعتمد على بعض المعايير. إذن باعتبار أن هناك فرد متسلط نسبياً، فيجب أن لا أعتمد عليه لتجنب هذا النوع من التدخل ذي الصلة[6].

لقد رأينا أن عدم السيطرة تأتي عن طريق عدم وجود سيطرة في ظلّ وجود الآخرين: من خلال العيش بين الآخرين فأنَّ أياً من هؤلاء يلبي الشروط الثلاثة للسيطرة في الشأن الخاص بك. ورأينا أيضاً، أن عدم السيطرة بهذا المعنى، يمكن أن تتحقق من خلال استراتيجية القوة المتبادلة، أو استراتيجية النصّ الدستوري، ولكن في كلتا الحالتين يتعلق الأمر بالمراقبة الإيجابية لحياتك الخاصة: الأمن بحوزة عدم التدخل. هناك نقطة أخرى ذات أهمية كبرى، حيث أنا بحاجة للتأكيد عليها عن طريق طرح مقدمة عامة حول هذه الفكرة. وهي أنه حيثما يكون هناك شخص يتمتع بعدم السيطرة، فأهميته ستكون مستمدة من الموضوعية والذاتية المشتركة. فكما السيطرة أو الخضوع عادة ما تصبح مسألة

---

(6) للتمتع بعدم التدخل ومعه عدم التعرض للتدخل في العالم الفعلي، حيث اخترت ما أريد، والمساواة، لا ينبغي التدخل مع تلك العوالم المرتبطة بها المختلفة، واختياري لبعض الخيارات الأخرى؛ فهذه الجوانب الوسيطية أو المتغايرة للحرية هي غالباً ما يتم استقبال الإشارة إليها. فللتمتع بنفس عدم التدخل فإن سلامة عدم السيطرة ستكون إرضاء هذا الشرط بالإضافة إلى حالة مشروطة أخرى: كما أنها لا تتدخل في تلك العوالم الممكنة حيث تختلف مواقف العوامل القوية، أو التقليل من قدرات تزلفي، أو أن مكري المكر الأصلي لم يكن كما كان عليه، وهكذا. وهو ما يبقي على امتلاك استقرار عدم التدخل في هذا النطاق من العوالم الممكنة، وكذلك في العوالم التي تعتبر أصيلة (Pettit 1993a; 1993b).

معرفة مشتركة بين أولئك الذين هم طرف في العلاقة، فإن عدم السيطرة سوف تميل أيضاً للتواصل مع الوعي المشترك.

لقد رأينا في القسم الأخير أنه إذا تحققت الشروط الثلاثة للإخضاع بأي درجة ملحوظة فإنّه، وفي معظم الحالات، ستكون حالة معرفة مشتركة بصورة أكثر أو أقل بين أطراف العلاقة وأن شروط تلك المعرفة المشتركة قد تحققت. فهذه الحجة قد بدأت من السؤال البارز جداً دائماً الذي مضمونه عما إذا ما امتلك شخص ما قوة مسيطرة على آخر - سواء تمكّن من استيفاء الشروط الثلاثة أم لا - وأن عدم المساواة في الموارد قد يؤدي إلى مثل هذه السلطة التي عادة ما تكون حقائق ملحوظة: باستثناء أن تكون حالة استخدام الموارد فيها تلاعب خفي يجعل الناس غير قادرين على تسجيل، على سبيل المثال، أن الآخرين محرومون من خيارات معينة.

لنفترض الآن أن التدابير قد وضعت للتغلب على شروط السيطرة في بعض مكامن العلاقة. ولنفترض أن الإجراءات قد تساعد على ضمان أياً من الطرفين لا تعدّ سلطته تسيطر على الآخر، أو أن سلطتيهما متكافئة، بحيثُ إنَّ كلاً منهما يتمتع بعدم سيطرة بالنسبة إلى الآخر. السؤال المطروح هنا هو، ما إذا كان قد تمت سلطة السيطرة على الآخر تظل قضية بارزة. وإن التدابير المتخذة لمعالجة خلل الموارد يمكنها أن تعطي سلطة ما بما فيها على الآخر، وعليه فالآن عينه نجد، أن التدابير الرامية إلى السيطرة على التلاعب ستشكل ما يكاد يكون من المؤكّد حقائق ملحوظة. وهكذا، ومن خلال أسلوب الحجة المذكورة من قبل، قد نكون على يقين من أنه سوف تكون مسألة المعرفة المشتركة تقريباً بين أطراف علاقة شروط السيطرة الفاشلة، وقواعد عدم السيطرة. أو

على الأقل قد نكون على ثقة من أن هذا سيحدث عندما تكون هناك أمور أخرى متساوية: على سبيل المثال، عندما لا يكون هناك محاولة منسقة، لإقناع الناس بالمعارضة.

هذه النقطة ذات أهمية كبيرة، لأنها تربط عدم السيطرة بذاتية صورة الذات والحالة الذاتية المشتركة. وهو ما يعني أن التمتع بعدم سيطرة متعلق بعامل آخر - على الأقل عندما يكون هذا العامل هو الشخص - قد يذهب في نظرته إلى الآخرين بعين واثقة لتقاسم المعرفة التي لا يمكن هجرانها لأنها كانت تسعى لتبرءتك، وخيارات عدم التدخل، حيث يمكنك متابعة هذه الخيارات، بدءاً من الاعتراف بالحقّ علناً. فأنت لا تتمكن من العيش إلا خوفاً من البعض، أو إذعاناً لهم من ثمّ، فإن عدم التدخل المستمتع بيد الآخرين يُعد لا تمتع من قبل مَن بيدهم النعمة، وإنك لا تعيش تحت رحمتهم. فأنت من وجهة نظرهم، شخص ما تتمتع بعلاقة معهم ولست بشخص نكرة. أنت شخص في الحقّ القانوني والاجتماعي الخاص بك.

إن ارتباط الحرية مع الذاتية وغالباً مع الحالة الذاتية المشتركة - ارتباط الحرية مع الشعور باستقلال القضاء وحصانته - قد يعود راجعاً بشوط طويل إلى التقليد الجمهوري (Wirszubski 1968: 159). حتّى عند مكيافيلي، نجد أنه أكثر تسامحاً بما يتعلق بالإكراه والترويع من الكثير من الكُتاب. «إن المنفعة المشتركة مكتسبة من المجتمع الحرّ»، فهو يقول، «فلا أحد معترف به من قبل في حين أنه يمتلك ما يلي: بالتحديد، سلطة تتمتع بممتلكات من دون أي قلق، شعورٌ بعدم الخوف على شرف نسائه وأطفاله، وعدم الخوف على نفسه» (Machiavelli 1965: 236). ويبدو أن مونتسكيو (Montesquieu 1989: 157) قد ألمع على

ما قاله مكيافيلي عندما كتب عن ذلك في وقت لاحق بعد قرنين من الزمن: «إن الحرية السياسية في المواطنة هي طمأنينة الروح التي تأتي من رأي كلّ واحد بسلامته، ومن أجل أن يمتلك كلاً منهم هذه الحرية يجب أن تكون الحكومة بحيثُ لا يخشى مواطن ما من آخر» (انظر أيضاً Spinoza 1951: 259).

لقد أكد جون ميلتون (John Milton) على الذاتية المشتركة بدلاً من التأكيد فقط على الجوانب الشخصية للمتمتعين بالحرية الجمهورية. «أنّهم هؤلاء العظماء»، كما يقول لـ «الكومنولث الحرة»، «السير في الشوارع كالرجال الآخرين، والتحدث قد يكون بحرية، وبطريقة غير رسمية من دون هُيام» (Worden 1991: 457). ويفترض أن أبعاد هذا الموضوع التعبوي العاطفي كان في كتابات ريتشارد برايس (Richard Price 1991: 84-5)، وجوزيف بريستلي (Joseph Priestley). سأقتبس من بريستلي (Priestley 1993: 35-6) مطولاً على الرغم من إشاراته التي تميز بين الجنسين للأسف (و، على ما أعتقد، لا داعي لها).

إن الشعور بكلا العبودية السياسية والمدنية، تجعل الرجل يفكر بدناءة في نفسه. فالشعور التافه يفسد عقله... من ناحية أخرى، إن الشعور بالحرية السياسية والمدنية، على الرغم من أنها قد تكون مناسبة بصورة عظيمة لممارسة ذلك في مجرى حياة الرجل، تمنحه شعوراً ثابتاً بسلطته وأهميته؛ فهو أساسه الانغماسي الحرّ، وجرأته ورجولته في التفكير، غير المحدود للفكرة الأكثر بعداً عن نطاق السيطرة. فأن تكون حراً من كلّ خوف، فعليك أن تمتلك تمتعاً أكثر مثالية من نفسك، وجميع نعم الحياة.

الجانب الذاتي والذاتية المشتركة للحرية باعتبارها عدم سيطرة

تمثل تناقضاً مع منهجية الحرية باعتبارها عدم تدخل التي عادة ما تفسر في غضون التقاليد الليبرالية. فبعيداً عن كونها مرتبطةً مع أي وضع نفسي معين، تتناقض الحرية ضمن هذا التقليد مع الشعور بالحرية، وبشكل أعم، مع الوضع الذاتي أو الذاتية المشتركة، وقد عبر عن تلك النقطة برلين (Berlin 1958: 43) بشدة.

فعندما أُطلب أن اتحرر، دعنا نقول، من حالة التبعية السياسية أو الاجتماعية، فإن ما أُطلب به هو التغيير في موقفي تجاه تلك الآراء والسلوكية التي تساعدني على تحديد صورتي الخاصة بحالتي... ومع ذلك فهذا ليس مع الحرية، في إما الإدراك «السلبي» أو «الإيجابي» للكلمة، وإن هذه الرغبة هي في الحصول على وضع ما وإمكانية تحديد التعرف عليها بسهولة.

فالعديد من الليبراليين قلقون بشأن المشاركة الجيدة في الشعور بالحرية، ولكن النقطة المهمة هي أنهم يفكرون في أن الخير ما هو إلا شيء قابل للانفصال، وعزله عن فائدة الحرية ذاتها، باعتباره حالة مفهومة بصورة اعتيادية (Weinstein 1965: 156-7; Shklar 1989: 28; Holmes 1995: 245).

لعله من المفهوم لماذا الليبراليون يستوجبون فصل عدم التدخل عن الإدراك المشترك (Common Recognition) لعدم التدخل. فأنا لا أستطيع الهرب من السيطرة من دون وجود مؤسسات الحماية، التي تشهد على عدم سيطرة عليَّ. ولكن يمكنني الهروب من عدم التدخل، ويمكنني الهروب حتّى من احتمال التدخل من دون وجود مثل هذه الأجهزة البليغة. فعدم التدخل الفعلي أو المتوقع الذي استمتع به، قد يكون موجود لحسن حظي فحسب: على سبيل المثال، لحسن الحظ

أنّني أتعرّض فقط للعوامل التي في صالحي أو لتلك العوامل التي أنا قابل على قص أثرها. ومثل حُسن الحظ هذا لا يميل إلى أن يكون مسألة إدراك مشترك.

لقد رأينا في بداية هذه المناقشة إنها لم تتخذ المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم تدخل بشكل عام، على أنها مثالية اجتماعية؛ ومثلها النقاش على أساس أنها حالة يمكن أن يستمتع بها الفرد ليس فقط في ظلّ وجود الآخرين، لا بل حتّى عند غيابهم: ليس فقط من خلال القصدية - القصدية المؤسساتية - ولكن حتّى بالشكل الافتراضي. فنحن في الآن عينه نرى، بالتساوي، أن المُثل العليا لا يمكن عادة اعتبارها مُثلاً عليا ذاتية أو ذاتية مشتركة، ولكن باعتبارها وعياً محافظاً قد لا تكون له دلالات نفسية. ففي كلّ الأبعاد الاجتماعية والنفسية، إذن، هناك تناقض مع فكرة الحرية باعتبارها عدم سيطرة.

3. اعتراضات بيلي

هذا التحليل لماهية السيطرة وعدم السيطرة يجبّ أن ينطوي على أعطائنا تقدير جيد عن المُثل العليا للحرية باعتبارها عدم سيطرة. ولكن وليام بيلي (William Paley)، وكما رأينا في الفصل السابق، قد قدم ثلاثة اعتراضات تحظى بتأييد واسع في تحديد الحرية باعتبارها عدم سيطرة. وفي الاستنتاج، سيكون من المفيد لنا أن نرى إلى أي مدى ستكون المُثل العليا معبرة عن الحرية باعتبارها عدم سيطرة، تتمكن من أن تكون حجة على تلك الاتهامات.

رفض الوسائل - النهاية(*)

إن أول اعتراضات بيلي كانت تهمة الارتباك: أولئك الذين يعتنقون الحرية باعتبارها عدم سيطرة «يمكن وصفهم على أساس أنهم ذاتهم ليسوا أحراراً بما فيه الكفاية، وفقاً للضمانات والأسس المحافظة على الحرية» (Paley 1825: 359). فإذا سعينا لعدم سيطرة تنطوي على سعيٍ للحصول على نوع معين من الأمن ضدّ نوع معين من التدخل، فإنّه من الضروري أنها تكون منطوية على قلق بشأن كيفية الحماية والحفاظ على عدم التدخل هذا. كانت وجهة نظر بيلي هي، أن الجمهوريين يغفلون قيمة عدم التدخل، وغياب عقلانية المؤسسات التي تهدف إلى الترويج له. فهو يركز على الوسائل - الأجهزة لضمان عدم التدخل - عندما ينبغي أن يكون حقاً بعينهم على حافة النهاية: كما يرى بيلي، عدم التدخل بحدّ ذاته. لكن بيلي شوه ما ناقشناه تقليدياً مسبقاً بطريقتين. **أولاً**، إن منظري الحرية باعتبارها عدم سيطرة يسعون إلى الأمن ضدّ أي نوع معين من التدخل: ما يتحقق، سواء بالتأثير الجيد أو المتدني، على أساس تعسفي. **ثانياً**، وهو الأهم بصورة كبيرة، إن ما يسعى إليه هؤلاء المنظرون هو نوع معين من الأمن ضدّ هذا التدخل، لا سيما ذلك النوع

(*) في الفلسفة، تعني عبارة الوسائل إلى نهاية (The Means-to-an-End) ويشير إلى أي عمل (وسائل) نفذت لغرض وحيد هو تحقيق شيء آخر (النهاية)... تمّ تعرض جميع الإجراءات والوسائل اللازمة لغايات أخرى، وهذا هو ذات الصلة عند النظر في معنى الحياة. ويعتبر إيمانويل كَنتْ أول من طور هذا المفهوم، إذ تنصّ نظرية إيمانويل كَنْت الأخلاقية، والضرورة الحتمية، على أنه أمر غير أخلاقي لاستخدام شخص آخر مجرد وسيلة لتحقيق غاية، وبأن الناس يجب، في جميع الظروف، أن تعامل على أنها غايات في حدّ ذاتها. وهذا هو على النقيض من بعض التفسيرات من وجهة النظر النفعية، والتي تسمح لاستخدام الأفراد كوسائل للاستفادة الكثيرين. ويرى معجم أكيفور أن Means-End تعني ما تتعلّق بكلّ الوسائل لتحقيق نتيجة ما وإن هذه النتيجة نفسها، قد تنظر في علاقتها ببعضها البعض (المترجم).

من الأمن الذي يعني، ليس فقط هؤلاء الناس مع قوة تدخل تعسفي ربما لن تمارس عليهم، لا بل حتّى العامل الذي هو في مرمى تساؤل فقدان السلطة: يحرمون من القدرة على ممارسة هذا الحقّ، أو يتم تخفيض قدرتهم على الأقل لممارسة هذا الحقّ بشدة.

لعله يجب التركيز على النقطة الثانية. إن الجمهوريين لا يقيمون غياب وجود التدخل التعسفي التي تتحقق من خلال كياسة «التساهل» (Indulgence) وفق ما وضعه ريتشارد برايس: Richard Price 1991) (26، أو «الاعتدال العرضي» (An Accidental Mildness). ففي محاولة لتأمين عدم وجود تدخل تعسفي، إذن، ليس هناك محاولة للترويج له بغض النظر عن ما يعنيه بيلي. وبعد كلّ شيء، قد تحدث من تلقاء نفسه أن تكون أكثر الوسائل فعالية لتعزيز عدم التدخل من قبل بعض أصحاب النفوذ هو من وضع المؤسسات التي تداهنهم، وتعطيهم سبباً للاعتقاد بأنَّ هؤلاء الذين يتعاملون معهم قد يتدخلون بصورة مخالفة لما ينظرون إليهم كأرباب أبويين. فمحاولة تأمين عدم وجود تدخل تعسفي تعني محاولة لترويج ذلك، إذن، فقط في ظلّ هذا القيد المهم: إن أياً من الوسائل المعتمدة، مهما كان من المرجح أنها ستجعل التدخل تعسفياً، تستطيع ترك العوامل تهدد بقدرة ما من دون عوائق للتدخل. وهذه النقطة هي ليست فقط لجعل التدخل التعسفي وارداً؛ بل إن هذه النقطة هي لجعلها غير قابلة للوصول.

إن أفضل تفسير للادعات الكاذبة عند بيلي بخصوص الجمهوريين، هو إمكانية أن يكون هناك غموض في مفهوم حماية أو تأمين شيء. فقد تعني محاولة تأمين ما هو صالح، التصرف لتحقيق أقصى قدر لتحقيق المتوقع. ففي هذا الاستخدام يمتلك الـ «ضمان» (Secure) شعورٌ احتمالي مكافئ إلى الـ «ترويج» (Promote). وبدلاً من ذلك، وفي

محاولة لتأمين ما هو صالح، يعني محاولة للتأكد أنه لا أحد يمكن أن يُعتبر بعيداً عنك: في محاولة لوضع الأمور بصورة تكون بحيثُ إنَّ الآخرين ليسوا قادرين على حرمانك من ذلك. ففي هذا الاستخدام لا يعني الـ «ضمان» أنه «ترويج»، حيثُ إنَّ وسائل التعظيم من المتوقع أن تحقق ما قد ينطوي على ترك التحكم الصالح بأيدٍ أخرى. لا بل أن ما يعنيه هو شيء من هذا القبيل «حمايته لمكافحة الآخرين». فقد يكون خطأ بيلي هو، التخيل بأنَّه عندما يتحدث الجمهوريون بأنهم يريدون حماية أو تأمين عدم التدخل - على وجه الخصوص، لضمان عدم وجود تدخل تعسفي - فهم يقصدون أنهم يريدون الترويج له، وليس حمايته[7].

الاعتراض الأسود أو الأبيض

شكوى بيلي الثانية ضدّ المُثل العليا للحرية باعتبارها عدم سيطرة، تكون فيها الحرية واقعاً إما سوداء أو بيضاء، كحد أقصى أو كحد أدنى: إنّه لا يعترف بمراحل الطريقة التي كنا نتوقعها. فهو يشكو من الحديث المطلق للشعوب الحرة والمستعبدة، عندما تكون تلك التعبيرات «واضحة في الشعور النسبي» (Paley 1825: 356). قد تكون هذه الشكوى عادلة بالمطلق في ظلّ المعاناة اللاذعة من الخطاب الذي استخدمه ريتشارد برايس وغيره، لأن تلك الخطابات قد رسمت صورهم بكلّ معنى الكلمة بأسود وأبيض. ولكن، السؤال المطروح هو ما إذا

(7) في محاولة لتأمين عدم التدخل في الشعور بالحماية هو محاولة للحدّ من التدخل في تلك العوالم الممكنة حيث يأخذ الناس الآخرين ضدك إن لم تكن ماكراً جداً أو غير ذلك؛ وللقيام بذلك بغض النظر عن احتمال تلك العوالم. وفي محاولة لضمان عدم التدخل في الشعور بالترويجية وهي محاولة للحدّ من التدخل في مختلف العوالم الممكنة، ولكن بطريقة تأخذ في الحسبان، كيف من المحتمل أن تلك العوالم هي الطرق التي يمكن أن يكون فيها العالم الفعلي؛ وسيكون لتجاهل العالم حيث يقرر بعض العوامل القوية جداً أن تتحول لتكون سيئة، على سبيل المثال، سيئة إلى حدّ أن مثل هذا التغيير ليس وارداً.

كانت الشكوى هي أساساً ضدّ مفهوم الحرية باعتبارها عدم سيطرة أم لا.

أعتقد أن النقاش في هذا الفصل قد يجعل من الواضح أنه سوف لا يؤدي إلى فعل شيء يُذكر، وذلك لأننا رأينا في القسم الأوّل منه أن يسيطر شخص ما على آخر قد يختلف في كلّ من الشدة والقدر. فمن جانب، إن التدخل المتسلط قادرٌ على أن يكون أكثر أو أقل تعسفاً، وأن قدر وصعوبة التدخل قد يكون أكثر أو أقل عظمة، وأن تدخل الوصول إلى السيطرة قد يكون أكثر أو أقل شدّة. ومن جانب آخر، قد يكون المتسلط (Dominator) قادر على التدخل في شؤون المتسلط عليه (Dominated) عبر مجموعة أوسع أو أضيق من الأنشطة، وفي مناطق أكثر أو أقل أهمية.

هذه الاختلافات في شدّة ومدى السيطرة تضمن أنه يجب أن يكون هناك أيضاً اختلافات في الشدة مع أي شخص يمكن أن يتمتع بعدم سيطرة، وفي مدى عدم التسلط الذي يتمتع به. سوف تظهر هذه الاختلافات مع وجود اختلافات في المدى وفي الشدة لتلك التسلطية التي ستقلل. فالناس سوف يتمتعون بالمزيد والمزيد من عدم السيطرة على حدّ سواء، باعتبار أن هؤلاء المسيطرون سيسيطرون عليهم بشكل أقل حدّة، بوصفهم جاؤوا ليتسلطوا عليهم عبر قدر أقل.

ليس هذا بشكل حاسم الكُلّ. إن نهوض عدم السيطرة لا يعادل بدقة الحدّ من السيطرة سواء كان ذلك انخفاض في شدته أو انخفاض في مداه. حيث يمكننا توسيع نطاق عدم السيطرة، ليس فقط عن طريق الحدّ من التسلط الحالي، ولكن من خلال ملحقات جديدة للمنطقة على الموضوع، السهلة معها، والتي يمكن أن تمارس اختيار عدم سيطرة، على أي مستوى من الشدة. ويمكننا تسيير وتسهيل خيارات عدم السيطرة

الجوانب التي لا يوجد فيها حالياً سيطرة أو مكلفة للغاية. قد تكون الخيارات غير متوفرة لأن الخيارات ذات الصلة لا يمكن الوصول إليها ثقافياً - لا يمكن الوصول إليها عن طريقة القراءة ولا يمكن الوصول إليها في ثقافة غير المتعلمين - أو لأن تقليص الخيارات بموجب قانون يقيد بشكل مفرط، أو لأن الحقائق الحياة الثابتة تمّ وضعها بعيداً عن التناول.

لنفترض إني شخصٌ معاق جسدياً ومن الذين من المستحيل أو من الصعب عليهم التجول في مديني. إن عدم سيطرتي ستزداد، عند مستوى ما من الشدة من خلال توفير وسيلة للتنقل، لأني بذلك سوف يتيسر لي التمتع في بعض الخيارات التي لا تسيطر عليَّ. كما إنَّ عدم سيطرتي ستزداد، على الرغم من أن لا أحد يسيطر حالياً على المسائل المتعلّقة بأين أذهب؛ إنها مجرد مسألة لأنّني غير قادر على الذهاب إلى أي مكان. وعليه فإن توسيعية الطريق لزيادة مدى حرية الشعب باعتبار الحرية عدم سيطرة، يمكن التعرف عليها بشكل جيد من حيث التمييز بين العوامل التي تكون حريتها توفيقية (Compromised) والعوامل التي تشترط ذلك.

يتم المساس بالحرية باعتبارها عدم سيطرة بواسطة التسلط وبواسطة التسلط لوحده. ولكن في الوقت الذي تكون فيه الحرية غير منتهكة، وبالتالي من خلال وجود قيود في قدرتي على ممارسة ذلك، فإن هذا القيد لا يزال كبيراً، وإن تلك هي شروط الحرية التي أتمتع بها. قد يمكننا أن نزيد من شدّة ومدى حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة وذلك عن طريق الحدّ من التنازلات التي يخضعون لها: وهذا هو بعينه، طريق الحدّ من تسلط الآخرين. ولكننا قد نزيد أيضاً من مدى حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة عن طريق الحدّ من تأثير توفيق العوامل ومن خلال

توسيع نطاق أو تسهيل خيارات عدم السيطرة الذي يتمتعون به. كما يمكننا أنْ نقول أن هناك من هو غير حرّ بقدر ما حريتهم تمس من خلال السيطرة، لذلك يمكننا أن نقول أنهم ليسوا أحراراً في هذا الصدد - أنّهم ليسو أحراراً، وإن لم يكونوا بدقة أحراراً (Pettit 1989b) - وبقدر ما بهذا الصدد فإن حريتهم تخضع لعوامل مكيفة (Conditioning Factors) معينة.

إن الادعاء بأنَّ علينا أن نفكر بشأن الحدّ من تأثير تكييف العوامل قد يوازي الافتراض الذي غالباً ما يتم طرحه من قبل أتباع الحرية باعتبارها عدم تدخل. فالعديد من هؤلاء المنظرين اعتبر النهوض بقضية الحرية، باعتبارها عدم التدخل، أمراً مهماً ومفروغاً منه، ليس فقط للحدّ من التدخل الذي يعاني منه الناس في نطاق معين من اختيارهم، لا بل حتّى أيضاً لزيادة الخيارات المتاحة لهم قدر الإمكان لتحريرهم من القيود الطبيعية أو الاجتماعية التي لا لزوم لها. ولعله ليس من المهم فقط جعل الحرية باعتبارها عدم تدخل واقع رسمي، كما يقال، ولكن أيضاً لجعلها فعالة[8].

(8) من الجدير بالذكر أننا نريد أن نجعل الحرية السلبية فعالة تختلف عن الرغبة في استبدالها بالفكرة الإيجابية للحرية. حيث يتم الخلط بين الحركتين في بعض الأحيان مع بعضها البعض. فكلًا من الحرية السلبية والحرية الجمهورية لا يمكن أن تتحققا في شكلي محض أو بطريقة فعالة؛ وإن الرغبة لتحقيق فعالية كلا منهما مختلفة عن مرفق المثل الأعلى الإيجابي للحرية. لقد استندت مشروع جعل الحرية السلبية فعالة إلى عم بعض السياسات المتشددة للغاية. انظر على سبيل المثال (Waldron 1993: essay 13 and Van Parijs 1995)؛ بشأن قياس الفعالية ذات صلة أيضاً بالجمهوريين، انظر (Sugden 1996). إن الحجج من ضرورات جعل عدم التدخل فعال، تمثل تطور مثير للاهتمام في الفكر الليبرالي، لكنّها تعتمد على افتراض أولئك الذين يعتبرون عدم التدخل اعتباره الصالح الوحيد الذي لا يمكن أن يقبل بسهولة. وهذا يفترض أن التدخل الذي تمارسه الدولة في محاولة جعل عدم التدخل أمراً فعالاً - في محاولة لمساعدة الناس على التغلب عليها، لا تدّخل، ولكن القيود طبيعية أو غير مفروضة عمداً - هي تبرر هذه الزيادة في الفعالية. هنا، بطبيعة الحال، يوجد تناقض مباشر مع النهج الجمهوري؛ شريطة أن لا يكون تعسفياً؛ فحالة التدخل سوف لا تُعد خسارة =

فعلى افتراض أن هناك المزيد من الخيارات التي هي دائماً أفضل من ذلك، أو أن هذا الخيار الأسهل هو أفضل من الصعب، هو بحقّ موضع تساؤل، وأن الاستجواب يجب أن يكون داخلياً في مناقشات الحرية باعتبارها عدم سيطرة، وكذلك في مناقشات الحرية باعتبارها عدم التدخل (Dworkin 1988: ch. 5). ولكن النقطة المهمة هي، أن المفهومين الخاصين بالحرية متساويين في كلّ حجة وفي كلّ أمرٍ أيضاً متكافئين، لذا يجب علينا توسيع نطاق أو تسهيل الخيار المفضل وكذلك شدته: يجب علينا محاولة الحدّ من التأثيرات التي تجعل شروط الحرية تتقوض، فضلاً عن التأثيرات. فالفرق بين المفهومين هو رسم الحدود بين توفيق وتكييف التأثيرات عند نقاط مختلفة. فبالنسبة لمفهوم الحرية باعتبارها عدم تدخل، نجد أن التأثيرات غير المتعمدة فقط، مثل تلك التي في شروط العوائق الطبيعية تكون بديلاً عن الحرية التوفيقية (Compromise Freedom). وبالنسبة لمفهوم الحرية، باعتبارها عدم سيطرة، فإن التدخلات المتعمدة التي هي غير تعسفية تكون مماثلة للعوائق الطبيعية عند التكييف، لكنّها حرية غير توفيقية وهكذا فإن المفهوم الأوّل يضع القانون على الجانب التوفيقي لفجوة التكييف التوفيقي، في حين يتمخض المفهوم الثاني عن القانون غير التعسفي الذي ينتمي إلى الجانب التكييفي.

إذا كان لنا أن نتبنى المُثل العليا للحرية باعتبارها عدم سيطرة، بالعودة إلى اعتراض بيلي، فنحن لا نلتزم بالتفكير بأنَّ كلّ شيء عادل أو كلّ شيء رديء: إما أن تتحقق الحرية بالكامل أو تُحبط تماماً. فلربما نسير قُدُماً وبمراحل تدريجية مع عدم السيطرة من خلال الحدّ من درجة

= كبيرة - باعتبارها وسيلة تفريط بالحرية - في السجل الجمهوري.

المتسلط التي يمكنه السيطرة من خلال التدخل على أساس تعسفي، أو من خلال تقييد نطاق الاختيار الذي قد يمارسه المتسلط للتحكم، أو من خلال اللجوء إلى أنواع واسعة النطاق من التدابير للاستطلاع فقط. سوف تكون هناك صعوبات في قياس التقدّم المحرز في مثل هذه المراحل الجزئية، وبطبيعة الحال، ستكون هناك صعوبات أيضاً في قياس التقدّم المحرز في النهوض بقضية الحرية، باعتبارها عدم التدخل (Pettit 1989b)؛ وسوف تكون هناك قضايا يجب القيام بها، على سبيل المثال، الكيفية التي ينبغي أن يتم تداولها بكثافة قبالة ما هو ضدّ المدى - سيكون هناك نقاش أكثر حول ذلك لاحقاً - ومع فيما إذا كان التحرر في بعض مجالات النشاط هو أكثر أهمية من التحرر في المجالات الأخرى (Taylor 1985: Essay 8). ولكن قد يكون هناك شكّ في أن التقدّم لتحقيق الانتصار في مثل هذه الخطوات غير مكتمل. فخطاب الحرية باعتبارها عدم سيطرة هو حتماً خطابٌ بين شيئين متفرعين من إجمالي التحرر أو الاستعباد الكامل.

الاعتراض الصعب جداً

كان آخر وأهم اعتراضات بيلي تنصّ على، أن المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة هي المطالبة أيضاً بأن تقدّم تلك الحرية بشكل معقول للدولة: «أنه تأجيج التوقّعات التي لا يمكن أبداً أن نشعر تجاهها بالارتياح، وتعكير صفو المحتوى العام مع الشكاوى التي لا الحكمة أو الإحسان لحكومة ما يمكنها أن تزيل ذلك». فماذا علينا قوله للجواب عن التساؤل هذا، إذا اخترنا احتضان المثالية والتعامل معها على أنها قيمة عالمية؟

بالتأكيد لا بدّ لنا من أن نعترف بأنَّ هناك ثمن لإجابتنا. هناك

جانبين في توقّعاتنا لما يتصل بالدولة والتسيير نحو تزايد كبير إذا ما كنا نعتقد أنها (أي الدولة) يجب أن تكون مصممة لتعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، إذ لا وجود للحرية بوصفها عدم تدخل. فالمثل الأعلى للاستهداف هو الشكل الوحيد من أشكال تسلط التدخل، وليس التدخل على النحو الذي يعني إننا سنتخلص بشكل جيد نسبياً باتجاه منح الدولة سلطة كبيرة؛ ونحن بصدد إلقاء نظرة اعتزاز أكبر بخصوص تدخل الدولة، شريطة أن يكون مثل هذا التدخل ملزماً بسبب القيود التي تجعله غير تعسفي. فالمثل الأعلى لاستهداف جميع الأشكال، ليس فقط تلك التي يوجد فيها تدخل فعلي، يعني أننا سوف نسوء التصرف نسبياً تجاه التغاضي عن علاقات التسلط، حتّى علاقات التسلط تلك التي قد يكون فيها الطرف الأقوى عادة بيد من يُتوقع أن تبقى بأيديهم القوة؛ ونحن بصدد أن نكون أقل اعتزازاً بشأن العلاقة التقليدية ما بين الزوج والزوجة، على سبيل المثال، وصاحب العمل والمستخدم.

إن التحوّل من الحرية باعتبارها عدم تدخل إلى الحرية باعتبارها عدم السيطرة تجعلنا نمتلك اثنين من الآثار، والتي، إذن، قد تكون قد أزعجت بيلي، وقد تكون دافعاً له لوضع الانتقاد الثالث. هذا التحوّل يجعلنا نذهب إلى احتمال أن نكون أكثر راديكالية في شكوانا بشأن الطرق التي تنظّم العلاقات الاجتماعية. وأُريد لها أن تجعلنا حتماً أن نكون أقل شكوكاً في إمكانية تصحيح تلك الشكاوى من خلال اللجوء إلى عمل الدولة.

ولكن هل هذه الزيادة في التطرف الاجتماعي وهذا الانخفاض في التشكيك الاجتماعي والسياسي تعطي أرضية جيدة لرفض النهج الجمهوري، لكي نتبنى الحداثية بدلاً من ذلك، والمثل الأعلى الليبرالي

للحرية باعتبارها عدم التدخل؟ ما تبقى من هذا الكتاب يمكن قراءته حجة لصالح، على وجه التحديد لكونها أكثر تطرفاً فيما يتصل بالسياسة، مسألة هي أقل تشككاً فيما يتعلق بالدولة. ويمكن أن ينظر إلى ذلك المدى باعتباره ردّ فعل ممتداً إلى اعتراض بيلي النهائي. فما قمت به حتّى الآن هو، تحديد وتوضيح فكرة الجمهورية للحرية باعتبارها عدم سيطرة. ما يجب أن نقوم به في الفصول القادمة هو جعل قضية علاج هذه الفكرة بمثابة مثل سياسي أعلى، ودراسة الأهمية المؤسسية لتصبح مثالية. آمل أن النتيجة ستكون رؤية للحياة العامة التي تكون فيها المثالية الجمهورية لا يتزعزع استقرارها، وتكون الآثار التخريبية التي أحدثت تحوّل من أمثال بيلي، بعيدة عنها.

ملحق: التسلط وغيره من أشكال السلطة

قد يكون من المفيد ربط التسلط أو إخضاع السلطة إلى الطرف الآخر، كما قمنا بتمييزها هنا، وفق ذات المفاهيم المختلفة جداً للسلطة التي وجدت في النظرية السياسية (Clegg 1989; Wartenberg 1990; Patton 1994; Hindess 1996). ولعل أولئك الذين لا يهتمون بهذا الصدد، يمكنهم الانتقال مباشرة إلى الفصل التالي.

إن كلّ مفاهيم السلطة، لنتحدث بصورة تقريبية، تجعل الاختيارات المختلفة ضمن نقاط الاختيار - النقاط المميزة بـ«أو» - في المخطط التالي:

1. تمتلك السلطة من قبل عاملٍ ما (قد شخص/ مجموعة/ ومؤسسة) أو عن طريق نظام.

2. حتّى الآن، وباعتبار أن هذا الكيان يمارس «أو» هو قادر على الممارسة (واقعاً أو فعلياً).

3. ذو تأثير مقصود «أو» غير مقصود.

4. سلباً «أو» إيجاباً.

5. في المضي قُدماً بأي نوع من نتائجه كلّ ما هو «أو»، وبالشكل الأكثر تحديداً، في المساعدة على بناء أشكال معينة من مؤسسات «أو» لتشكيل الخيارات من بعض مؤسسات «أو».

هذا المخطط يسمح لنا أن نرى ما يوحد المفاهيم المختلفة لنشر السلطة عندما نتحدث عن إحدى السلطات المتطرفة للعامل المؤثر في جعل الإجراء يحدث، أو، في الطرف الآخر، قوة النظام للحفاظ على الخيارات الثورية بعيداً عن جدول الأعمال، لتديم بقاء نفسها. إن مخططنا يمكنه حتّى إنَّ يتيح لنا رؤية كيف يمكن أن نفكر في السلطة المعنية بالنموذج الذي يجعل الأمر جذاباً من حيث لا مفرّ منه؛ فهناك دائماً بعض العوامل التي تمارس أو غير قادرة على ممارسة بعض التأثير على أنواع من المؤسسات التي نحن عليها أو شيء من ذلك نقوم بفعله.

على أي حال، إن المهم من وجهة نظرنا هو أن المخطط يسمح لنا أيضاً بتعين موقع الإخضاع أو تسلط القوة النسبية لهذه البدائل. إن سلطة هذا النوع العام موجودة حيثما هي تكون:

1. العامل، أو الشخصية، أو الشركة.

2. هي قادرة (في الواقع هي قادرة) على الممارسة.

3. تأثيرها مقصود.

4. للنوع السلبي والضار.

5. في المساعدة على تشكيل ما لبعض من الأشخاص الآخرين أو الأشخاص الفاعلين.

إن التسلط على السلطة بهذا المعنى هي تفاعلية، لأنها تتطلب عاملاً بوصفه حاملاً لهذا التسلط وعاملاً بوصفه ضحية (الفقرات 1 و5). إنها تعتمد السعة، وذلك لأنها قادرة على الوجود من دون أن تمارس (الفقرة 2). فهي نوع من أنواع السلطة عن قصد، لأن الأشياء التي يمكن لحاملها أن يقوم بها هي أشياء يمكن حاملها من إسداء اللوم أو الإشادة بفعلها: فهي ليست خارجة عن العامل، كما تقول (الفقرة 3). لا بل هو النوع السلبي للسلطة، بقدر ما هو القدرة على إلحاق الضرر بالضحية، وليس القدرة على تحسين الكثير للضحية (الفقرة 4). يتناقض هذا المفهوم في واحد أو أكثر من هذه الأبعاد مع أشكال أخرى من السلطة التي لمح لها المنظرون السياسيون.

الفصل الثالث

عدم السيطرة باعتبارها مثالية سياسية

لقد رأينا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب أنه عندما كان يتحدث الناس عن الحرية وقيمة الحرية في التقليد الجمهوري، فأنّهم كانوا يركزون على ما كنا قد وصفناه بعدم سيطرة: الشرط الذي بموجبه كنت تمكنت من العيش في وجود الآخرين، ولكن تحت رحمة لا أحد. ورأينا في الفصل الثاني ما ينطوي بالضبط، أو بالضبط أقل أو أكثر، على عدم السيطرة؛ ونظرنا على وجه الخصوص في الحرية باعتبارها عدم سيطرة، التي تشكل علامة تناقض مع الفكرة الأكثر رسوخاً الآن للحرية باعتبارها عدم تدخل. إن الخلافات يمكن أن تنبع فقط من حقيقة أنه بإمكان شخص ما أن يسيطر عليك، كما هو الحال بالنسبة إلى المحظوظين أو الاستعباد الماكر الذي من دون أن يعاني في الواقع أي تدخل منهم؛ كما يمكنك أن تتدخل من خلال بعض العوامل، كما في حالة الخضوع لشكل مناسب من أشكال القانون والحكومة، من دون سيطرة أي أحد.

لكن التقليد الجمهوري لم يكن مجرد تقديم تفسير مميز لما ينطوي عليه مفهوم الحرية. كما إنَّ إلقاء الحرية باعتبارها عدم سيطرة في

دور القيمة السياسية العليا، وتقديم الدعم المفترض للأساس المنطقي للقسرية واحتمال سيطرة الدولة، هو ببساطة يشكل تشكيلاً سليماً قد يعمل في هذا النظام على تعزيز تلك القيمة. «الحرية هي الخيّر الرئيسي للمجتمع المدني» (Gwyn 1965: 88). وإن التغاضي عن التقليد يدلل على عدم وجود نهاية أخرى للدولة - عدم وجود نهاية أخرى لها ما يبررها - إلى جانب ذلك لتعزيز هذه الحرية. إنها تصوّر المثل الأعلى للعدم سيطرة بوصفها المعيار الوحيد لا غير الذي يحكم على الدستور الاجتماعي والسياسي للمجتمع.

سأنتقل في هذا الفصل والفصل القادم للنظر في لماذا، بإخلاص إلى التقليد الجمهوري، يجب علينا أن ندرك عدم سيطرة كقيمة، مع المطالبة المميزة بدور معياري لمؤسساتنا. هذا الفصل يجعل من القضية الأساسية لماذا وكيف يمكن لعدم السيطرة من أن تُحتسب على أساس أنها مثل سياسي أعلى، وسينظر الفصل الذي بعده في الملامح الجذابة للمثالية. فقد جاء هذا الفصل في ثلاثة أقسام. سأبين في القسم الأوّل منه لماذ الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي خير شخصي، وأن عدم السيطرة باعتبارها العملي تعني أن لكلّ فرد سبب لمراده، وبشكل عام، يمتلك سبب لقيمة عدم السيطرة. ثمّ إنني أزعم، **ثانياً**، أن ذلك ما هو إلا أمر يتعلق بطبيعة المؤسسات السياسية، ولا شيء يمكن أن يكون مجرد أمر متروك للأفراد ليخدم من خلال وسائل أخرى. **وثالثاً**، إني أرى أن عدم السيطرة هي الهدف الذي ينبغي أن تسعى هذه المؤسسات إلى تعزيزه، وليس تقييده، فهم لا بدّ من إجلاله في السعي لتحقيق أهداف أخرى؛ وإنني سأدافع عن النسخة الجمهورية العواقبية (Consequentialism). إن هذا المبدأ الجمهوري، كما سنرى، هو عواقبي مع الاختلاف: لأنها

تتيح لنا أن نقول إن المؤسسات التي تروج لحرية الناس باعتبارها عدم سيطرة تذهب إلى تشكيل تلك الحرية، وليس إلى تسبيبها؛ فالعقيدة لا تأيد أي هوة زمنية أو سببية بين المؤسسات المدنية وحرية المواطنين.

لا يوجد شيء صريح في هذا الكتاب لدعم الافتراض التقليدي الذي يرى أن الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي الهدف الوحيد لمؤسساتنا السياسية، التي تحتاج إلى أن تشعر بالقلق. ولكن وجهة نظري هي، أنه بمجرد أن نفهم تماماً متطلبات تعزيز عدم السيطرة، وبمجرد أن نقدر على إعادة تشكيل واسعة النطاق لكنّها جذابة لتلك المؤسسات المطلوبة، فإننا سنجد المطالبة متجانسة تماماً. فأولئك الذين يشيدون الحرية باعتبارها عدم تدخل، وأولئك لذين يعتقدون أن دولة الحدّ الأدنى هي ليست مرضية معيارياً في استدعاء قيم أخرى عموماً، لكونها معايير مستقلة للتقييم السياسي: قيم مثل المساواة، أو الرفاهية، أو فائدة، أو أياً كان من ذلك. فالحرية باعتبارها عدم سيطرة لا تدعو إلى نفس النوع من المكملات منذ ذلك الحين، كما سنرى، وأن ذلك بالفعل مطلوب من المؤسسات التي تحقق أداء جيداً فيما يتعلق بالقيم مثل المساواة والرفاه الاجتماعي. وبالتالي فأنَّ هذه القيم لا بدّ من تقديمها على أساس أنها أمنيات متميزة.

إن الدخول في جدلٍ حول جاذبية الحرية باعتبارها عدم سيطرة، يقودني إلى المقارنة حصرياً مع المثل الأعلى السلبي لعدم التدخل، وليس مع المثل الأعلى الإيجابي للسيادة الذاتية. فإذا تمّ تفسير الحرية الإيجابية في زيها الشعبي والمشاركة الديمقراطية، إذن، هذا الإهمال سيحتاج إلى تفسير نادر: مثل هذا المثل الأعلى على المشاركة ليس ممكناً في العالم الحديث، وعلى أي حال أن احتمال أن يكون كلّ

موضوع يؤول إلى مشيئة ذلك كلّه، هو جاذبية نادرة. ولكن في المقارنة بين الحرية باعتبارها عدم سيطرة فقط مع المثل الأعلى السلبي لعدم التدخل، يجب تجاهل هذه الإصدارات من المثل الإيجابي للتحكم الذاتي الذي يتساوى مع الاستقلال الشخصي. وأريد أن أقول شيئاً في تفسير هذا التقييد للتركيز وهو، أن الحرية باعتبارها استقلالية شخصية (Personal Autonomy) قد تكون قيمة جذابة للغاية، ولربما سلعة جوهرية (Raz 1986)؛ وفي الواقع أنا نفسي ملتزم بنسخة الحكم الذاتي المثالي الذي أصفه بـ «وئام صحيح»(*) (Orthonomy) .(Pettit and Smith 1990; 1996)

إن الحرية باعتبارها سيادة ذاتية شخصية، مع ذلك، هي مثل أعلى أغنى من الحرية باعتبارها عدم سيطرة، حيث يمكن أن يكون هناك بالتأكيد عدم سيطرة من دون سيادة ذاتية شخصية، ولكن لا يمكن أن يكون هناك أي شكل ذي مغزى للسيادة الذاتية من دون عدم سيطرة. علاوة على ذلك، أن الحرية باعتبارها سيادة ذاتية شخصية يجب أن تتيسر، وإن لم يكن العمل بنشاط على تنميها، في ظلّ ضمان الحرية بوصفها عدم سيطرة؛ حيث لا بدّ أن يكون سهلاً على الناس تحقيق استقلالية ذاتية ذات مرة، ويتأكدوا من عدم وجود سيطرة من قبل الآخرين. حيثُ لن تكون هناك ممارسة مفيدة، بعد ذلك، بالمقارنة

(*) كلمة (Orthonomy) مصطلح مركب من (Orthodoxy) التي تعني الاعتقادية بما تعتقد هو صحيح وأكثر أهمية من أي اعتقاد آخر، ومن كلمة (Orthopraxy) التي تعني تقويم التشوه عندما يكون كلّ ما فعلتم هو الأكثر أهمية، على سبيل المثال في العالم الغربي ما قبل المسيحية واللاهوت، كان الشخص ليس مهماً وأن ما يهم حقاً هو إذا عرضوا التضحيات المناسبة للآلهة المناسبة. ومن هذا المنطلق يرى (Pettit and Smith 1990; 1996) أن مفهوم (Orthonomy) يشير إلى الوئام الصحيح أو العلاقة في شيء، وتقويم التشوه الذي هو فن حلّ الانقسامات (المترجم).

بين عوامل الجذب لهاتين الحريتين. فبالنسبة إلى استمرار التفكير في حيثيات الوجوب على الدولة، يجب عليها أن يتم التوجيه نحو تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، ولكن ليس فقط من أجل تعزيز الحرية باعتبارها عدم التدخل، بل كي أستطيع أن أعترف بسعادة بوجود مناطق جذب الحرية باعتبارها سيادة ذاتية شخصية.

هناك فرق، بطبيعة الحال، بين وجهة نظر الجمهوري التي أدافع عنها وبين والموقف من شخص يعتقد بأنَّه يجب على الدولة أن تتبنى بشكل صريح مثالية أكثر ثراء لتعزيز الاستقلال الشخصي للشعب. ومثل هذا المعارض سيجادل بأنَّ هذا النوع من الدولة مطلوب لتعزيز عدم السيطرة، إلا أنه يفتقر جداً إلى العوامل التي طالماً تكون جذابة ومقنعة، وأننا بحاجة لصفه مثالية أكثر ثراء للدولة، إذا أردنا تبرير التوقّعات السياسية التي يحقّ لنا الترحيب بها. ولكن ليس من الممكن في هذه المرحلة الردّ على هذه الحجة. لذا يمكننا أن نأمل فقط أنه بمجرد أن المعارضين لهذا النوع لرؤية الملف الشخصي الكامل لدولة الجمهورية التي أدافع عنها، وبمجرد أن يشعروا بأنَّ تلك الدولة ستسهل تحقيق الحكم الذاتي الذي هو كنزهم، فإنّه قد يكون مقنعاً بأنَّه ليست هناك حاجة لإعطاء المسؤولية الصريحة للدولة لتعزيز السيادة الذاتية الشخصية للشعب. فقد يكون مقنعاً بأنَّه يمكن للناس الوثوق به في الاعتناء بالاستقلال الذاتي الخاص بهم، نظراً لأنهم يعيشون في ظلّ إدارة محمية من سيطرة الآخرين.

1. عدم السيطرة باعتبارها منفعة شخصية

يفترض الجميع تقريباً أن الحرية باعتبارها عدم التدخل جيدة. وهو نوع من الأشياء يرغب أي فرد في أن يكون خالصاً لنفسه، تعميم لحالة أخرى، وسوف لن أعترف على هذا النحو المرغوب فيه لأي أحد.

وعليه، سأذهب مع هذا الافتراض، وفي نيتي أن أُجادل بشأن قيمة الحرية باعتبارها عدم سيطرة - أجادل بشأن مكانتها ووضعها باعتبارها خيراً شخصياً من خلال إظهار مدى المقارنة مع نوع آخر من الحرية في مختلف أوجه التفكير. سأُجادل على وجه الخصوص بشأن المقارنة الإيجابية جداً مع الحرية باعتبارها عدم تدخل في مطالبتها لأن تكون مفيدة: مفيدة لتوليد فوائد أخرى بالنسبة للفرد الذي يتمتع بها. ليس لدي أي خلاف مع شخص يقول أن الحرية باعتبارها عدم سيطرة، أو بالأحرى الحرية باعتبارها عدم تدخل، هي خير جوهري، لكنني لا أعترض على هذا الادعاء هنا.

ذرائعية مفيدة

إن الفائدة الذرائعية (Instrumental) الرئيسة التي نربطها بتمتع عدم التدخل هي عدم وجود حظر لاختياراتك أو كبحها من قبل الآخرين، على الأقل ليس بطريقة مقصودة أو شبه متعمدة. فقد تجد نفسك على الدوام مقيداً بجميع أنواع العقبات طبيعية مع التمتع بالغياب التام لعدم التدخل - بسبب افتقارك للسلطة والثروة، أو بسبب البيئة غير الملائمة - ولكنك ستكون غير مقيداً بسبب العقبات التي هي من نوع متعمد، لأن مثل هذه العقبات ستمثل حالة تدخل. فإذا كان بمقدورك تعظيم عدم التدخل فعلياً، ومن ثمّ، إذا تمّ تعظيم توقّعاتك لعدم التدخل، فإنك ستأكد التمتع إلى أقصى حدّ متاح من هذا الاستحقاق.

لقد شاهدنا في وقت سابق أن سبب دفع عجلة الحرية باعتبارها عدم التدخل في مجتمع يمكنه اتخاذها لتشمل ليس فقط الحدّ من العوامل التوفيقية فحسب - فعل التدخل من قبل الآخرين- بل أيضاً العوامل التي تشترط ذلك: العوائق الطبيعية. فلتعزيز الحرية باعتبارها

عدم تدخل ستتم إزالة التدخل قدر الإمكان، والتوسع قدر الإمكان في فلك عدم التدخل - مع الاختيار. وعليه، يجب أن نعول على الحدّ من العوائق الطبيعية، فضلاً عن الحدّ من التشويش المتعمد، باعتبارها فائدة ذرائعية مرتبطة مع التمتع بالحرية باعتبارها عدم تدخل؟ وأنا أزعم أن الأمر ليس كذلك.

غياب العوائق الطبيعية لا تعتبر فائدة تدفق ذرائعية للتمتع بعدم التدخل، وذلك لإمكانك التمتع كاملاً بعدم التدخل في ظلّ وجود مثل هذه العقبات. فالصلة مع عدم التدخل تأتي تقريباً بصورة غير مباشرة، إذا كنت تعتقد أن عدم التدخل هو قيمة، لنقل بسبب الفوائد المرتبطة به، ومن ثمّ هو طبيعي، ولا يمكنك فقط أن ترغب في تعزيز شدّة تمتعها في المجتمع، ولكن أيضاً - بعيداً جداً عن هذا المتسق - لتوسيع نطاق الاختيار فوق ما يتمتع به. وعلى الرغم من أن المشروع التراكمي يدفع قُدماً عدم التدخل ليشمل الحدّ من العوائق الطبيعية إلى الاختيار، وبالتالي، فإن الارتباط مع تقليل العوائق الطبيعية هو قيمة مستقلة - لنقل ذات قيمة ذرائعية - لعدم التدخل؛ ولم تكن هي نفسها جزءاً مما يجعل عدم التدخل ذا قيمة.

إذا كان يبدو أن علاج الحرية باعتباره عدم التدخل غير عادل، فأود القول أن الدرس الموازي الذي ينطبق على الحرية هو، عدم سيطرة. وإن مشروع النهوض بعدم السيطرة، يفترض أن يكون ذا قيمة مناسبة، ويشمل بطبيعة الحال كلّ من الترويج لشدة عدم سيطرة - إنها توفيقية هذه الحرية - وتوسيع نطاق اختيار عدم السيطرة: إزالة العوامل، مثل العوائق الطبيعية أو القانونية أو الثقافية، تلك الشروط عليها. ولكن أن افتراض عدم السيطرة هو قيمة، قيمة ذرائعية مفيدة، يجب أن تبرر

بشكل مستقل عن الآثار التي يمكن أن تذهب مع توسيع نطاق اختيار عدم السيطرة. وعليه، فأنَّ الدرس الذي ينطبق على تحديد قيمة الحرية باعتبارها عدم تدخل أيضاً ينطبق هنا أيضاً.

إذن، لقد شاهدنا أن الفائدة الذرائعية الرئيسيّة المرتبطة بالحرية باعتبارها عدم تدخل هي اختيار تمتع على أن لا تتأثر بالحظر المتعمد أو التثبيط من قبل الآخرين. لننتقل الآن إلى كيفية مقارنة الحرية باعتبارها عدم سيطرة بهذا الصدد. فهل توفر تلك الحرية نفس الذرائعية المفيدة؟ وإذا لم يحدث ذلك، وأنها لا تقدّم الفوائد التي تعتبر تعويضية مناسبة؟ فسأناقش ما يقدم شيئاً قريباً من نفس الذرائعية المفيدة، غير أنها تعويضية، ولربما أكثر من تعويضية، من خلال تقديم كذلك ثلاث فوائد أخرى.

إن وعود الحرية باعتبارها عدم سيطرة، ليس للإعفاء من التدخل المتعمد لكن الإعفاء فقط من التدخل المتعمد على أساس تعسفي، هي: على وجه التحديد، إعفاء من قدرة الآخرين على جزء من التدخل التعسفي. وهذا يتماشى، خلافاً للحرية باعتبارها عدم تدخل، مع المستوى العالي للتدخل غير التعسفي من النوع الذي يكون نظام مناسب للقانون الذي قد فرض. ما تضع نفسها ضدّ التدخل هو ليس على هذا النحو - على وجه الخصوص، لا تدخل غير تعسفي من هذا النوع - ولكن فقط هذا النوع من التدخل الذي يحدث في ظلّ الافتقار لوجود الفحص والتقيد، يمكن القول لكلّ ضحية يمكنها الاسترشاد به بواسطة الخصم، والمصالح غير المشتركة والمعادية، والأفكار غير المشتركة. أما المتعبدون بعدم التدخل فأنهم يبحثون عن فلك عمل بالنسبة للفرد غير ملوث بأي إكراه فعلي أو متوقع. في حين أن المتعبدين بعدم السيطرة يبحثون عن فلك العمل الذي هو غير ملوث بواسطة الإكراه - أو القدرة

على الإكراه - من مأوى التعسفية فقط.

يرتبط الفرق بين هاتين الفكرتين على هذه الجبهة مع وجهات نظر القانون المختلفة. ويعرض مريدو الحرية باعتبارها عدم تدخل الإكراه القانوني أو إكراه الدولة، بغض النظر عن مدى حدودها وسيطرتها، باعتبارها شكلاً من أشكال الإكراه الذي هو مجرد سوء بحدّ ذاته باعتباره إكراهاً من نظرة أخرى؛ فإذا كان له ما يبرره، فإنّه يمكن أن يكون فقط بسبب وجوده للحصول بشكل عام على درجة أقل من الإكراه. ويعرض مريدو الحرية باعتبارها عدم سيطرة حالة الإكراه، وعلى وجه الخصوص الإكراه الذي يحدث تحت مظلة الشكل القانوني المناسب، بوصفه الذي يحتمل عدم إمكانيته في الاعتراض عليها، كونه يتساوى مع الإعاقة بواسطة العوائق الطبيعية بدلاً من من الإكراه من قبل القوى التعسفية. فكما سأضعها في الفصل الأخير، فقد وضعت المجموعة الأولى لكلّ نظام قانوني على جانب التوافق من فجوة التوافق/ التكييف، في حين أن مجموعة الجدل الثانية ذات الشكل المناسب غير التعسفي للقانون تنتمي إلى جانب التكييف من هذا التمييز.

في الإعفاء الفعلي أو المتوقع الواعد من كلّ أشكال التدخل، قد يبدو المثل الأعلى للحرية باعتباره عدم تدخل أكثر جاذبية من منافسه. فمن الأفضل، كما يبدو، أن تكون معفاة من جميع أشكال التدخل، أو بقدر التدخل الممكن، ومن ثمّ تكون معفاة تماماً من التدخل - أو حتّى من القدرة على جزء من الآخرين للتدخل - الذي يحدث على أساس تعسفي. ولكن هناك ثلاث فوائد أخرى تجعل المثل الأعلى منافس للحرية باعتبارها عدم سيطرة وهي من المرجح أن تأتي بنفس النتيجة، وينبغي لها أن تكون لإنشاء قيمة أكبر لها.

إن أول الفوائد الأخرى تتلخّص بأنَّ تكون مرئية حينما نفكر في الطريقة البارزة للتدخل التعسفي الذي هو أسوأ من عدم التعسف. فالمعاناة الواقعية أو التدخل التعسفي هو معاناة بالشعور بضيق إضافي فوق كلّ ما هو موجود من معاناة، والأبعد من ذلك هو اضطرار تقليص اختياراتك قصداً. فلا بدّ من أن تمتلك مستوى عالٍ من التحمل لعدم اليقين، حيثُ إنَّ الأساس التعسفي الذي يُحدث التدخل يعني أنه لا يتمكن من التنبؤ بمتى ستحدث الضربة التعسفية. حالة عدم اليقين هذه تجعل التخطيط صعباً للغاية مما سيكون علينا أن نكون تحت آفاق مقابلة للتدخل غير التعسفي. وبطبيعة الحال من المرجح أيضاً أنها ستنتج مستوى عالٍ من القلق.

قد تتطلب منا الحرية باعتبارها عدم سيطرة الحدّ من من قدرات التدخل التعسفي الذي يتعرض له الشخص، بينما تتطلب منا الحرية باعتبارها عدم تدخل تقليل توقّعات الشخص للتدخل على هذا النحو. ولكن هذا يعني أنه في حين أن مثالية عدم السيطرة تميل إلى ما تتطلبه الظروف بحيث يكون اليقين عالياً، فإن مثالية عدم التدخل تتسق مع خسارة كبيرة على هذه الجبهة. فمن الممكن تماماً أن يكون عدم التدخل الأقصى الممكن لشخص ما متاحاً في ظلّ هذا الترتيب، حيثُ إنَّ ذلك الشخص يعاني من كثرة عدم اليقنية. ولكن من الصعب أن نتصور الأمر نفسه قد ينطبق على عدم سيطرة القصوى التي يمكن تحقيقها.

لنتخيل أنه لدينا خياراً معيناً ما بين مغادرة أصحاب العمل مع الكثير من السلطة على العاملين، أو لدينا رجال مع الكثير من السلطة على النساء واستخدام تدخل الدولة للحدّ من هذه السلطة. وعليه فإن تعظيم عدم التدخل الشامل هو متوافق تماماً مع اتخاذ الخيار الأوّل، في

حين أننا لا نتمتع بالحماية ضدّ أي تدخل أقوى في ظلّ هذا الخيار، قد لا أعتقد أنه من المحتمل جداً أن يحدث؛ ولأننا لا نحترس من التدخل من قبل مَن هو أقوى، فإننا نعول على غياب تدخل الدولة باعتبارها نعمة عظيمة. وبالتالي، فإن تحقيق أقصى قدر من عدم التدخل الشامل هو متوافق تماماً مع إجبار الموظف الفرد أو المرأة الفردية إلى العيش مع الكثير من عدم اليقين.

ما هو صحيح على المستوى العام أو الكلي قد تمّ إجرائه أيضاً على المستوى الفردي. فلاعتبارات ذات الصلة قد يعني أن تعظيم عدم تدخل الفرد نفسه قد يتطلب تعريضه إلى مستوى عال من عدم اليقين. ولعل اللجوء إلى القانون سيكون تدخلاً حتّى في حياتهم الخاصة وغير فعالة حتّى في وقف التدخل من قبل الآخرين، وهو ما يعني المزيد من التدخل، وليس أقل من ذلك. ولعل وسيلة تحقيق أقصى قدر من المتوقع لعدم التدخل الشخصي هو تركهم في الخضوع للآخرين، ومن ثمّ، سيكونون في وضع حيث المعاناة فيه من عدم اليقين أكثر. أن توقّع عدم التدخل سيكون كحد أقصى، ولكن عند النقطة القصوى المنصوص عليها التدخل، التي يتعرضون لها ستكون من النوع التعسفي الذي يسبب عدم اليقين: النوع المقلق أحياناً ويجعل التخطيط صعباً.

لا يمكن أن يتسامح مشروع زيادة حرية الشخص باعتبارها عدم سيطرة مع هذه الشكوك، لأنها تعتبر إعاقة في قبول أي درجة للتعرض للآخر. ففي هذا الصدد يؤكّد محبوا الحرية باعتبارها عدم سيطرة على الاستفادة من المثل الأعلى عندما يقولون أن الشخص غير حرّ حيث يتعرض للتقلبات، وإرادة الآخر غير اليقينية، وبناءً على ذلك هو يعاني من القلق والبؤس. «وجود دائمي لبعض الشرّ المجهول المخيف، على الرغم من أنه ينبغي أن لا يأتي أبداً، وهو لا يمتلك تمتعاً تاماً خالصاً

لنفسه، أو أياً من نِعم الحياة» (Priestley 1993: 35). إن افتراضهم هو إذا كنا في محاولة لتعزيز حرية شخص ما مثل عدم سيطرة، فإننا سنقوم بإزالة شبح عدم اليقين هذا. وربما كان الشخص يمكنه العيش بحكم مكانة الدستور والقانون، الذي يضع درجة للإكراه في حياتهم. ولكن لم يكن بإمكانهم العيش في خوف دائم من التدخل، ولكن يمكنهم تنظيم شؤونهم على أساس منتظم مع وجود قدر كبير من الهدوء.

الفائدة الثانية المرتبطة بالحرية باعتبارها عدم سيطرة، وليس مع الحرية باعتبارها عدم التدخل، تصبح مرئية عندما نفكر في طريقة أخرى تجعل التدخل التعسفي أسوأ من غير التعسفي. فمعاناة الواقع أو معاناة التوقّع من التدخل التعسفي ليس فقط يجعلنا تحمل مستوى عال من عدم اليقين، بل هو أيضاً للحفاظ على عين الحالة على الأقوياء والتنبؤ بما سوف نتوقع منهم ومحاولة إرضائهم، أو التنبؤ حيثُ إنَّها سوف تكون ومحاولة البقاء بعيداً عن طريقهم؛ فلا بدّ من امتلاكنا إذعاناً استراتيجياً، وإجبار التحسب لدينا عند كلّ نقطة. فأنت لا يمكن أن تُبحر، غير مبالٍ، في السعي لتحقيق أمورك الخاصة؛ فعليك أن تُبحر من منطقة وأن تستخرج منها كلّ الجوانب مع المخاطر.

إن نهوض الحرية الشخصية باعتبارها عدم سيطرة يعني الحدّ من قدرات الآخرين للتدخل التعسفي في حياته، وستقلل حاجتهم إلى الإذعان الاستراتيجي أو الترقب، كما أنها ستقلل من مستوى عدم اليقين عندهم للعيش. ولكن النهوض بالحرية باعتبارها عدم تدخل لشخص ما سيكون غير مضمون أن يكون له هذا التأثير. لذلك قد يكون حقاً أن أفضل وسيلة لتحقيق أقصى قدر من التوقّعات لشخص ما بعدم التدخل هو الاعتماد إلى حدّ كبير على الذكاء الفطري والمكر: لحملهم على الاعتناء بحريتهم من خلال إرغامهم على تطوير وممارسة استراتيجيات

الاسترضاء (Strategies of Placating) وترقب الأقوياء. فالعالم الغارق في استراتيجية التملق (Strategic Flattery) والتجنب (Avoidance) متفشية - العالم الذي تصبح فيه المرأة بارعة في استرضاء معشر الرجال، أو على سبيل المثال، عدم اجتياز المسارات الخاصة بهم - وقد يمثل أفضل فرصة لحفظ التدخل على هذا النحو في حده الأدنى.

على أي حال، إن الحاجة إلى ممارسة استراتيجية الإذعان والترقب هي مثل الحاجة إلى العيش مع عدم اليقين، وهو ذي تكلفة جسيمة. فبالنسبة إلى استراتيجية حسن التصرف (Strategic Disposition) تقتضي أن تفرض وجود عاملاً يحد من خياراتهم الخاصة: سحب الناصية في لحظات مناسبة، عندما تكون الوعود غير كافية، للتواري بعيداً عن الأنظار. وهذا يعتبر فرض إنكار الذات (Self-Denial) وهو، بطبيعة الحال، لا يمثل شكلاً من أشكال التدخل، لا بل حتّى ليس شكلاً من أشكال التدخل التعسفي، ولا للتدخل الذي ترتكب عمداً من جانب آخر؛ هذا هو الواقع، والسبب في أن قضية الحرية باعتبارها عدم تدخل يمكن أن يعزز هذا الترتيب الذي ينطوي على الكثير من الإذعان الاستراتيجي والترقب. ولكن على الرغم من أنه أمر سيئ كثيراً إلا أنه يجب على الناس اللجوء إلى حرمان أنفسهم من الخيارات المختلفة وذلك من أجل تحقيق عدم التدخل. وهي ميزة واضحة إلى المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة في استهدافها التدخل التعسفي باعتباره عدواً، وفي السعي للحدّ من قدرات الآخرين للتدخل التعسفي في شؤون أي أحد، فهي تعرض صورة للحياة الحرة التي تعمل على تقليص الحاجة إلى استراتيجية[1].

(1) أنا ممتن جداً إلى جون فيرجون (John Ferejohn)، ليام ميرفي (Liam Murphy)، وكوينتن سكينر (Quentin Skinner) على مساعدتهم في النظر بهذه النقطة.

الفائدة الثالثة المرتبطة بالحرية باعتبارها عدم سيطرة ولكن ليس مع الحرية باعتبارها عدم التدخل، هي تلك التي ألقيت الضوء عليها مسبقاً عندما جادلت بأنَّ حقيقة، أن شخصاً ما يتمتع بعدم سيطرة فمن المرجح أن تصبح المسألة معرفة مشتركة، ولتحقيق فوائد ذاتية وذاتية مشتركة مرتبطة بها. فبينما قد تكون حرية شخص ما باعتبارها عدم تدخل عند حدودها القصوى في وضع يستوجب علينا أن ندرك أنها عرضة لأهواء شخص آخر، ولها مكانة اجتماعية أدنى لهذا الشخص الآخر، فإن التمتع بالحرية باعتبارها عدم سيطرة قد تذهب مع إمكانية رؤية أنفسهم غير معرضين للخطر بهذه الطريقة، بصفتهم يمتلكون مكانة اجتماعية عالية مقارنة مع الآخر. حيث يمكن أن ينظروا للآخر بعين، أنّهم غير مضطرون لأن يرضخوا وينحنوا إليه.

لو كان هناك شخصين، كلاهما يتمتع بنفس الحرية باعتبارها عدم تدخل، بحيثُ إنَّ كليهما يتمتع بنفس التوقّعات لهذه الحرية، سنجدها تتفق مع واحدٍ منهما، واحد منهما فقط، وذلك لوجود القدرة على التدخل في حياة الآخر. وباستمرارية امتلاك التدخل، قد يكون أحدهما أكثر قوة من دون مصلحة في التدخل؛ وهذا قد يكون بسبب اللامبالاة أو الانشغال أو التفاني: قد يكون ذلك بسبب أنه حتّى الناس الذين هم أقل قوة يتمتعون بملكة بقائهم سُعداء أو بقائهم بعيداً عن طريق الأقوياء. وبالتالي قد يكون من المستبعد للشخص القوي أن يتدخل بشؤون الآخرين بصفتهم هم أقل قوة. ولكن حتّى لو تمتع كلا الطرفين على قدم المساواة بعدم التدخل، وكانوا متساوين أيضاً بتوقّع عدم التدخل، فهم عرضة لتطوير وعي مشترك لعدم تكافؤ القوة، وحقاً أن الوعي سيتم مشاركته مع الآخرين في المجتمع: سيكون هذا موضوعاً رئيسياً في

الفصل الأخير. فبمجرد أن يكون الوعي المشترك هو أن واحداً منهم قوي بما فيه الكفاية ليكون قادراً على التدخل أكثر، أو أقل تعسفاً في حياة الآخر، فإن ذلك سيؤثر على الوضع النسبي. وعليه فقد أُريد لها أن تكون معرفة مشتركة باعتبار أحدهم أضعف من الآخر، وهو عرضة للتدخل من قبل الآخرين وإلى الحدّ الذي يكون فيه تابع للآخرين.

لماذا يجب أن أكون مضطراً للتفكير في نفسي بهذه الطريقة، وقد يتطلب مني أن أسأل ما إذا كان الشخص الآخر هو في الحقيقة ليس أكثر عرضة للتدخل بشأني من مَن كنت معهم؟ سيأخذنا الجواب إلى النظر فيما سبق ذكره في الفصل السابق. إن رؤية أحد الخيارات باعتباره خياراً غير ممكن - بل حتّى كونه خياراً محتملاً غير مرئي - لوكيل ما، هو مختلف عن رؤيته أنه ذلك الخيار الذي لا يمكنه الوصول إلى الوكيل: رؤيته بصفته خياراً لا يمتلك سلطة الوكيل. وهكذا فإن حقيقة أن شخصاً آخر من غير المحتمل أن يتدخل بشؤوني، بمجرد حدوثهم لكونهم يمتلكون مصلحة في التدخل، هو آمرٌ يتسق مع الإبقاء على إمكانية وصولهم إلى خيار تدخلهم معي. والآن هو دور إسناد الخيارات التي يمكن الوصول إليها، وليس إسناد الخيارات المحتملة التي تحدّد كيف أن البعض الآخر وأنا شخصياً ننظر إلى شخصٍ ما، على وجه الخصوص ما إذا كنا ننظر إليهم باعتبارهم هم الذين اعتمد عليهم للاستمتاع بعدم التدخل (Pettit and Smith 1996) أم لا. ولذا فمن الممكن جداً بالنسبة لي أن أكون مضطراً للتفكير في نفسي بأني تابع لشخص ما، الذي لم يعدّ يحتمل التدخل بشأني أكثر من تدخلي بشأنهم. وبعمومية أكثر، من الممكن لهذه الطريقة في التفكير أنها ستنشئ على سبيل المثال، الإدراك المشترك، ذلك الذي هو وضعي، ووقوفي ضمن التصوّر العام الذي قد

يصبح ذلك أيضاً للتابع.

لا بدّ للحرية باعتبارها عدم سيطرة لشخص ما من أن تدفع قُدماً إلى وسيلة الحدّ من هذا النوع من التبعية، كما أنه لا بُدَّ للوسيلة أن تقلص حالة عدم اليقين التي يملكونها للعيش، وتقليص استراتيجيتهم التي يمتلكونها للإعانة. وبينما من الممكن أن تتمتع بأعلى درجة من عدم التدخل المتاح في وضع ما، عندما تكون تابعاً لشخص آخر، فإن كلّ زيادة في عدم السيطرة الخاصة بك هي الذهاب إلى وسيلة خفض التبعية التي تتعرض لها. وبعد كلّ شيء، فإن زيادة عدم سيطرتك قد تعني، هو الحدّ من قدرة الآخرين للتدخل بشؤونك على أساس تعسفي، وهذا يعني تقليص فرص حصولهم على مثل هذا التدخل.

للتخلص من هذه الأفكار، إذن، قد يبدو لنا أن الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي أقل جودة من الحرية باعتبارها عدم تدخل لخدمة الخيار غير المقيد. وبعد كلّ ذلك، فإن الحرية تعارض فقط تعسفية التدخل على وجه التحديد، لهؤلاء الذين لهم القدرة على مثل هذا التدخل - لا وجود للتدخل على هذا النحو. ولكن الحرية باعتبارها عدم سيطرة تفعل أفضل بكثير من هذا في ثلاث نواح أخرى، وكل من هذه النواحي الثلاث له أهميته الكبيرة بشكل حدسي. فهي تعدّ لفعل الأفضل في إيصال الشخص لبر الأمان من عدم اليقينية، ومن القلق المصاحب وعدم القدرة على التخطيط؛ ومن الحاجة إلى ممارسة استراتيجية ما مع الأقوياء، والحاجة لتأجيل فعلها لهم، واستباق تحرّكاتهم المختلفة؛ ومن التبعية التي قد تذهب مع الوعي المشترك، عندما يتعرض الشخص إلى إمكانية تدخل تعسفي من جانب آخر: هناك الآخر الذي يمكن نشر مثل هذا التدخل، حتّى لو كانوا من غير المرجح فعل ذلك.

فيما يقابل خطّ حجتي حتّى الآن يمكننا القول، أن الذين يعتنقون الحرية باعتبارها عدم التدخل، هم بصورة عامة من غير المعروف بأنَّه مرحب بهم، حتّى أنهم يقرون بعدم اليقينية، والاستراتيجية، والتبعية التي تمّ توثيقها مسبقاً. كيف يمكن تفسير ذلك؟ قد يكون الجواب أن أولئك الذين يعتنقون المثالية هم غالباً ما يعتبرونه أمراً مفروغاً منه، وأنه من الأفضل أن يعزز من قبل التقليدية، والمؤسسات غير المسيطرة - لنقل من قبل مؤسسات القانون العام - التي لها ما يبررها بسهولة أكبر باعتبارهم قد بروروا ذلك تقليدياً من خلال الرغبة في تجنب التعسف. وهكذا، أن الناس الذين هم في مسألة ماهية سؤال الاحتضان بفعالية هو لا يعني ماهية احتضانهم رسمياً: إنها ليست حرية عدم تدخل أنيقة، بل هي حرية عدم تدخل في ظلّ حكم هذا القانون العام[2].

هذه الصيغة مقيدة بعدم التدخل المثالي الذي هو جرعة كافية للمثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة لجعلها تبدو أنها تستبعد عدم اليقين، والاستراتيجية، والتبعية. فالاستبعاد، وهو منطق صحيح، في المنتدى الذي يتم فيه توجيه علاقات الناس على نحو فعال من قبل الأوامر القانونية ذات الصلة. ولكن المثل الأعلى المقيد لا يزال أقل من الحرية باعتبارها عدم سيطرة، لأن ذلك يتماشى مع السماح للسيطرة - وما يصاحبها من عدم يقين، واستراتيجية وتبعية - ضمن تلك المساحات حيث يترك الأمر القانوني ذو الصلة بالناس إلى الأجهزة الأخرى. وبالتالي فمن الثابت بالطريقة التي من شأنها أن تكون الحرية باعتبارها عدم سيطرة أن لا يكون حدوث السيطرة في مكان العمل، أو

(2) كما هو مبين في الفصل السابق، الذي قد يكون فيه حايك (Hayek) مثالاً للشخص الذي يأخذ وجهة النظر هذه. انظر (Kukathas 1989) و(Geay 1986).

في المنزل، أو في أي من ذلك العديد لما يسمّى الفضاءات الخاصة.

لا أعتقد أن أي شخص يمكن أن يكون غير مبال إلى الفوائد التي تعود على الحرية بوعود عدم سيطرة. ولكي تكون قادر على أن تعيش حياتك دون عدم يقين بشأن التدخل، فعليك أن تصمد؛ لتكون قادر على العيش من دون الحاجة إلى البقاء واقف على أصابع قدميك في التعامل مع الأقوياء؛ ولتكون قادر على العيش من دون تبعية للآخرين: هذه هي البضائع الكبيرة والملموسة التي تجعل القضية قوية لمناطق الجذب الذرائعية للحرية باعتبارها عدم سيطرة.

الصالح الأساسي

أنهم، حقاً، يجعلون القضية ليست لجذب مثالية ذرائعية مفيدة فحسب، بل من أجل منزلتها، كما وردت في عبارة جون راولز (John Rawls 1971)، باعتبارها صالحاً أساسياً (Primary Good). فالصالح الأساسي هو الشيء الذي يمتلكه الشخص لأسباب ذرائعيته عندما يريد امتلاكه، بغض النظر عن ما يريدون: الأمر الذي يعطي النتائج الموعودة والتي هي من المرجح أن تناشدهم، بغض النظر عن القيمة والمتابعة.

فاعتبارات التمرن لحد الآن تشير إلى، أن الدفع قُدماً لعجلة حرية لشخص ما باعتبارها عدم سيطرة هو من المرجح أن يكون لمساعدتهم للهروب من عدم اليقين، والاستراتيجية، والتبعية؛ وبالتأكيد من المرجح أكثر أنها تعمل على هذا أكثر من فعلها على دفع عجلة الحرية باعتبارها عدم التدخل. ولكن هناك شيء أقوى ينطبق أيضاً بصدق. لنفترض أننا بصدد اتخاذ خطوات للحدّ من عدم اليقين لشخص ما بالتدخل، وللحدّ من حاجتهم لممارسة استراتيجية الإذعان، والتوقّع مع الآخرين، وللحدّ

من التبعية المرتبطة بالضعف. ولعله، من الصعب أن نرى كيف يمكن اتخاذ مثل هذه الخطوات من دون القيام في الوقت نفسه بدفع عجلة الحرية على أنها عدم سيطرة. فالحرية باعتبارها عدم سيطرة على ما يبدو، هي ليست مجرد أداة أكثر أو أقل كافية لتعزيز تلك الآثار، بل هناك عامل بصورة أكثر أو أقل مرتبط بالضرورة. ولكن ليس هناك تعزيز لعدم السيطرة من دون تعزيز تلك الآثار؛ وليس هناك تعزيز لتلك الآثار من دون تعزيز عدم السيطرة. وهذا قد يكون ليس بالإمكان الإمساك به في كلّ العالم المحتمل، ولكن يبدو من المؤكّد أنه ممسوك به في إطار الافتراضات المنطقية حول الكيفية التي يعمل بها العالم الحقيقي.

نظراً لكون الحرية باعتبارها عدم سيطرة ملزمة حتّى مع هذه الطريقة بالآثار التي تمت مناقشتها، فكيف يمكن لأي شخص ما أن يفشل في تحقيق ما يريده لنفسه، أو عدم الاعتراف بها كقيمة؟ باختصار أن تبني بعض دوافع العقائد الدينية أو أيديولوجية لـ الإذلال الذاتي (Self-Abasement)، تجد الناس بالتأكيد يمكنهم تحصيل غاياتهم بصورة أسهل إلى الحدّ الذي أنهم يتمتعون بعدم سيطرة. وبالتأكيد أنهم سوف يجدون أن تحصيل تلك الغايات أسهل، إذا كانت نهايات تصورهم ومتابعتها وفقاً للشروط التعددية، بحيث يمكن الحصول عليها في معظم الديمقراطيات المتقدمة، وبطبيعة الحال، في العالم الدوري بأسره. فالحرية باعتبارها عدم سيطرة هي ليست مجرد ذرائعية حسنة، ومن ثمّ، هي أيضاً تمتع بوضع ما، على الأقل في الظروف ذات الصلة بالصالح الأساسي.

هذه النقط قد تمّ دعمها بسهولة. فبالنسبة إلى الأشياء جميعها تقريباً التي يحبذها الشخص سيكون السعي لتحقيقها سهل لهم لوجود القدرة

على وضع خطط (Bratman 1987). ولكن التمتع القصير الأمد بعدم السيطرة وقدرة الشخص على وضع خطط، ستتضرر بهذا النوع من عدم اليقين الذي سبق وأن ناقشناه. وبالتالي فإن الحدّ الأقصى الذي ينطوي على الحدّ من عدم اليقين، وعدم السيطرة يمتلك جاذبية راسخة للصالح الأساسي.

ولكن وضع الصالح الأساسي للحرية باعتبارها عدم سيطرة يمكن أيضاً أن يكون مُعتمداً من قبل مرجعيّة الحدّ من الاستراتيجية، والتبعية التي يجعلها ممكنة. ولكي تكون شخصاً ذا صوت موجود فلا بدّ من عدم تجاهله بشكل صحيح، صوت يتكلم في القضايا التي أثيرت في القواسم المشتركة مع الآخرين، والذي يتحدث مع سلطة معينة: إن السلطة الكافية، بالتأكيد، بخلاف هذا الصوت تعطي أسباب أخرى لتوقف التفكي (Pettit 1993a; chs. 2, 4; Postema 1995; Pettit and Smith 1996). فالتعامل بشكل صحيح مع الشخص، إذن، هو أن يعامل على أنه الصوت الذي لا يمكن أن يتم رفضه من دون سبب مستقل: أن يؤخذ أسساً أنه شخص يستحق الاستماع إليه. إن حالة السيطرة تقلل من احتمالات التعامل في هذه الطريقة بوصفه شخصاً، وذلك بالقدر الذي يرتبط مع الحاجة إلى استراتيجية وتبعية.

فسيطرة شخص ما تعني يجب الافتراض دائماً امتلاك التطلع إلى ما سوف يرضي المتسلطين عليه، شخص ما مرتبط بالاستراتيجية هو شخص لديه سبب ما لمشاهدة ما يقولون. وبنفس الدرجة، المتسلط عليه، هو شخص تابع لشخص ما، بواسطة الافتراض الشائع، هو ذلك الشخص الذي يمتلك سبب إقناع المتسلطين ومحاولة الفوز على أعلى مرتبة في رأيهم. وعليه، من الطبيعي أن يفترض مثل هذا الشخص الذي يفتقر إلى صوت مستقل، على الأقل في المنطقة التي تكون فيها

السيطرة ذات صلة. فهم سيفشلون في جعل معظم الادعاء الأساسي عند انتباه الذين هم أكثر قوة، لأنهم بسهولة سوف ينظرون إليه على أساس أنه يبحث عن اهتمام ما: بسهولة سوف ينظرون في الطريقة التي ترى البالغين في كثير من الأحيان بطفولتهم المبكرة. وقد يحدث ذلك لتلقي الاهتمام إلا أنها لن تُحظى بالاهتمام؛ وقد يحدث ذلك لتلقي الاحترام لكنّها لن تحظى باحترام.

قد يبدو من المعقول الإمساك بذلك، بغض النظر عن التزامات الأخرى المترتبة عليه، فكلّ واحد منهم - أو على الأقل كلّ شخص لديه القدرة لشق طريقه في مجتمع تعددي - (Pluralistic Society) سيرغب بالتعامل معه بشكل صحيح باعتباره شخصاً، وباعتباره صوتاً لا يمكن تجاهله عموماً. ولكن لكي يكون ذلك الأمر كذلك، يترتب على كلّ شخص أن يمتلك سبب لرغبته بالحرية باعتبارها عدم سيطرة في ظلّ غياب مثل هذه الحرية، وأنها ستكون استراتيجية ملزمة، وأنواع تابعة للمخلوق الذي لا يمكن أن نتوقع أن يعامل الآخرين بشكل صحيح باعتبارهم أشخاصاً. وهكذا فإنَّ العلاقة مع تجنب الاستراتيجية والتبعية، هي مثل الحرية مع تجنب عدم اليقين، مما يدلّ على أن الحرية باعتبارها عدم سيطرة تمتلك حالة الصالح الأساسي.

2.عدم السيطرة باعتبارها قلقاً سياسي

هناك الكثير عن، لماذا عدم سيطرة هي صالح شخصي (Personal Good) أو قيمة. لكن هذه الحجة لم تظهر حتّى الآن، لأن عدم سيطرة هي قيمة كان ينبغي للدولة محاولة دفعها قُدماً. نحن نعلم جميعاً أن الصداقة ذات قيمة كبيرة في حياة الإنسان، ولكن القليل منا يعتقد أن الدولة يجب أن تعطي لنفسها مهمة تعزيز الصداقة. وعليه، لماذا لحرية

باعتبارها عدم سيطرة مختلفة، باعتبار أن الجمهوريين اتّخذوا ذلك دائماً لأن تكون هكذا؟

على الرغم من أن الصداقة هي شيء يسعى إليه كلّ منا وذو قيمة، إلا إننا ربما نعتقد أن معظمنا يمكن السعي إليها بشكل فعال إلى حدّ ما لأنفسنا، وأن الدولة من غير المرجح أن تفعل ما هو أفضل من ذلك. فإذا اتّخذ الجمهوريين وجهة نظر مختلفة من الحرية، فذلك لأنه يتناقض في هذه المجالات مع الصداقة. كما أنه هو أيضاً جيد أن معظمنا يسعى إليه ويقيمه، كما كنا تواً نجادل بذلك. كن على عكس الصداقة استوفي شرطين حاسمين، أحدهما سلبي، والآخر إيجابي. إنها ليست شيئاً يمكن أن يسعى إليه الأفراد بخصوصية، وهو ليس وسيلة لإزالة المركزية، إنّه شيء ما تكون فيه الدولة قادرة على السعي إليه بفاعلية إلى حدّ ما.

المناقشة فيما تبقى من هذا الكتاب تكمن قيمتها في الحجة المستدامة (Sustained Argument) التي تكون فيها الحرية باعتبارها عدم سيطرة وافية بالحالة الإيجابية. لقد تمّ تصميم هذا الكتاب لإظهار كيف يمكن للمؤسسات أن تكون مصممة بصورة خاصة، تصميماً ضمن النمط الجمهوري - بحيث يكون تمتع الناس بعدم السيطرة ما هو إلا أكثر أو أقل الحدود المرنة القصوى. وعليه، سنبقى في هذا القسم الحالي، إذن، لتوضيح سبب الحرية باعتبارها عدم سيطرة تفي بالحالة السلبية: لماذا هي شيء يمكن للإفراد السعي إليه بشكل مرض، من خلال الاعتماد فقط على الجهود الخاصة؟

مكافحة السعي لإزالة مركزية عدم السيطرة

إحدى الحجج الأكثر أو الأقل وضوحاً لمغادرة عدم سيطرة لرعاية

الأفراد ستكون من المرجح أن تؤدي إلى توزيع غير متكافئ للغاية لعدم سيطرة. وعليه، لنفترض أن الناس يسعون بأنفسهم إلى عدم السيطرة، مستخدمين كلّ طرقهم الخاصة. فهم يسعون بشكل فردي للدفاع عن أنفسهم ضدّ تدخل الآخرين، ولمعاقبة أي تدخل قد يحدث - وبذلك يتبين أن لا أحد يستطيع أن يتدخل في شؤونهم من دون الإفلات من العقاب - ولردع أو صرف الأفعال المحتملة للتدخل. يجب أن يكون واضحاً أن هذه الجهود الفردية يمكن أن تؤدي في اتجاه غير مرغوب فيه للغاية. فعدم المساواة في الصحة البدنية والبراعة، والاتصال الاجتماعي والنفوذ، والموقع البيئي، وما شابه ذلك كُلها لا مفرّ منها في أي حالة في العالم الحقيقي. حيث ترتبط هذه الفوارق بالتراكم الذي هو تحت ظلّ أي تاريخ في العالم الحقيقي، كما إنَّ الأقوياء قد يستخدمون قوتهم لجمع المزيد والمزيد من الموارد، وبالتالي يصبحون أقوى بصمت. وهكذا، فإن النتيجة الحتمية لسعي الناس لعدم السيطرة بطريقة لا مركزية سيؤدي إلى أن أغلب الناس يجدون أنفسهم تحت الرحمة؛ وهو ما يعني هنا أنه إن كان هذا الشخص أقوى أو مجموعة ما، فثمة آخر أقوى منه أو من المجموعة. ويمكننا أن نتوقع مجتمع فيه الأنظمة الديكتاتورية التافهة متفشية: حيث الرجال أسياداً على النساء، والأغنياء أسياد على الفقراء، والعالمين ببواطن الأمور أسياد على الدخلاء وهكذا. يجب أن نتحلى بالشجاعة حتّى عند احتمالية أن تنتج ديناميكيات كلّ الطغاة الأقوياء، مع كلّ منطقة أو مجال ومن تلقاء نفسها.

قد يقول البعض أن هذا الرأي هو من الأشياء المفرطة في التشاؤم، وأن النظام اللامركزي لتعزيز عدم السيطرة قد لن يؤدي بالضرورة إلى سوء توزيع الغاية لعدم السيطرة. ومن أجل إقناع هؤلاء الذين هم في هذه الفئة،

هناك حاجة إلى حجة أخرى. نحن بحاجة إلى أن نكون قادرين على القول، ضع التشاؤم جانباً، بصورة عامة نحن ذاهبون باتجاه سيئ من أجل قضية عدم السيطرة التي تعتمد على وجود قوى الناس التبادلية الكافية لتحقيق تدخل البعض بالبعض الآخر، وعلى وجه الخصوص، تلك استراتيجية النصّ الدستوري التي تحمل في طياتها قدراً واعداً - استراتيجية وجود الدولة التي تسعى إلى تعزيز عدم سيطرة بوسائل غير مسيطرة.

ففي حين أن السلطة الدستورية لا تسيطر على الناس، إلا أنه يجب أن تحد دائماً من الخيارات المتاحة لهم أو جعل تلك الخيارات أكثر تكلفة. فلا بدّ لأي نظام قانوني وحكم أن يعني أن بعض الخيارات لم تعدّ متوفرة للعملاء، أو على الأقل لا تعدّ متوفرة وفق شروط سابقة. كما سوف يضع الضغوط القسرية في مكان محاولة إزالة مجموعة متنوعة من الخيارات. ونظراً لأنه يجب أن تعتمد على الضرائب المفروضة على وجودها هي ذاتها، فإنها ستضمن أن مختلف الخيارات التي لا تزال متاحة ستصبح أكثر تكلفة. ففي الحين الذي يجعل الناس غير أحرار، بمعنى السيطرة عليهم، سوف يقلل من مدى وسهولة خيار عدم السيطرة التي يتمتعون بها: ذلك سيجعلهم نسبياً غير أحرار.

ولكن على الرغم من أن استراتيجية النصّ الدستوري التي تمتلك فعلاً هذا العيب، إلا أنها هي الأكثر واعدة في هذا الصدد في اللجوء إلى استراتيجية القوة المتبادلة. ففي إطار استراتيجية القوة المتبادلة، التي تعمل بشكل مثالي، نجد الكُلّ يحقق عدم سيطرة من خلال وجود موارد كافية لضمان أن كلّ فعل من أفعال التدخل من جانب آخر يمكن مقاومته على نحو فعال؛ والدفاع بصورة فعالة بحيث ليست هناك حاجة في اللجوء إلى إجراءات رادعة. لكن السيناريو، حيث لا يوجد نصّ

دستوري لحماية عالمية، وحيث يؤكّد كلٌّ، هو أو هي، على المقاومة الفردية، فإن الأمر لا يزال يقترب إلى حرب أهلية دائمة. ففي الحين أن الناس قد يتمتعون بعدم سيطرة في ظلّ مثل هذا السيناريو - على افتراض أنه لا يوجد شخص واحد أو مجموعة قد تصبح مسيطرة - فإن النطاق وسهولة اختيار عدم السيطرة سينخفض بقسوة. فعلى سبيل المثال، لا يمكن لأحد أن يكون قادراً على التجارة أو السفر من دون الحاجة إلى تجهيز نفسه بموارد مكلفة للمقاومة والدفاع. وأن الخيارات المتاحة للناس قد تكون عدم سيطرة، ولكنها ستكون مكلفة جداً ومحدودة جداً.

يمكن التعبير عن هذا العيب في استراتيجية القوة المتبادلة المتعلّقة باستراتيجية بديلة للنصّ الدستوري من خلال لغتنا في التفاهم وتكييف العوامل. فكلا الاستراتيجيتين تعنيان أنه، في حين لا يجوز المساس مباشرة بحرية الناس، إلا أنّها مشروطة بحقّ: في أحدى الحالات، من خلال آثار التثبيط للجميع سيؤدي ذلك لكلّ منهم يدافع عن نفسه بأساليبه الخاصة، وفي الجانب الآخر من التكاليف القسرية والمالية للقانون. فالعيب في استراتيجية القوة المتبادلة هو ببساطة هي تلك الوعود التي قد قد تكون أكثر حدّة بكثير من تأثير التكييف. تقريباً أن أي وسيلة أخرى لتحقيق حياة من دون سيطرة قد تبدو أنها تكون أفضل من الاضطرار لتحمل القيود التي تفرضها حرب الجميع ضدّ الجميع.

ولكن حتّى هذه الحجة التي هي بالضدّ من الاعتماد على استراتيجية القوة المتبادلة ما هي إلا إغراء لتلك الاستراتيجية. لنفترض أن الناس لديهم ما يكفي من الموارد ليكونوا قادرين على مقاومة التدخل بشكل فعال، وأنهم غير مضطرين إلى الاعتماد على تهديد الآخرين ويمتلكون قوة الانتقام من أجل ردعهم: أنهم غير مضطرين إلى الاعتماد

على إجبار غيرهم، وبذلك يكون التدخل معهم بطريقة لا تتبع مصالحهم وأفكارهم. ولكن هذا الافتراض هو في حدّ ذاته غير واقعي تماماً. ولأنه أمرٌ لا مفرّ منه، في ظلّ مثل هذا السيناريو، فإن الناس سيعتمدون على قيمة الردع الانتقامي، ولكن ليس فقط على الموارد الدفاعية الخاصة بهم. وإلى الحدّ الذي لا يعتمد على مثل هذا الإكراه المتبادل، فأنّهم سيستمرون في السيناريو المتوقع لتتدخل مع بعضها البعض على أساس تعسفي. وعليه، فإن أفضل ما هو ممكن حقاً في إطار استراتيجية القوة المتبادلة هو توازن الردع (Balance of Deterrence)، وليس التوازن الدفاعي (Defensive Equilibrium).

تمتلك الترتيبات اللامركزية المنصوص عليه بموجب الاستراتيجية كلّ العيوب التي شملها الاستطلاع في الحالة الطبيعة ذات الصبغة الشيطانية، هذه من مفارقات هوبز (Tuck 1989). حجة هوبز هي، إذا كان يسعى الجميع لحماية أنفسهم ضدّ تدخل الآخرين، على وجه الخصوص لحماية أنفسهم وقائياً، فإنّه لا بدّ من أن تكون النتيجة حرب الجميع ضدّ الجميع. وعليه، الكلّ سوف يفضلون بطبيعة الحال استراتيجية الحماية الذاتية (Strategy of Self-Protection)، بما في ذلك استباقية الحماية الذاتية (Pre-Emptive Self-Protection)، والاستراتيجية التي تنطوي على نزع السلاح من جانب واحد. وهو ما سيؤدي إلى استراتيجية أفضل لنزع السلاح، بعد كلّ شيء، بغض النظر عن ما يفعله الآخرون: إذا كانت الحماية الذاتية للآخرين، إذن، سيكون هناك تدبير دفاعي أساسي، إذا تمّ نزع أسلحة البعض الآخر فإنّه سيكون تأمين مفيد. ولكن إذا كان الجميع يتبع استراتيجية الحماية الذاتية، بما في ذلك وقائية للحماية الذاتية، إذن، الجميع سوف يكونون أسوأ حالاً

من حيث عدم سيطرة مما لو تمّ نزع سلاح الجميع. الناس سيطمرون أنفسهم بحفرة؛ وسوف يعملون منفردين بالطريقة التي هي هزيمة ذاتية (Self-Defeating) جماعية (Parfit 1984: pt. 1).

إنها لا تأخذ الكثير من التفكير لتصبح مقنعة بأن كلّ آثار النصّ الدستوري المحدودة في الخيارات المتاحة للناس، هي لا شيء مقارنة مع العيوب المرتبطة بالاستعانة باللجوء جملة إلى استراتيجية القوة المتبادلة. ولحد الآن يعدّ النصّ الدستوري بالقيام بذلك على الأقل، وكذلك يعمل على الحدّ من سيطرة الآخرين. وهكذا، فإن استراتيجية النصّ الدستوري، واستراتيجية اللجوء إلى دولة، يبدو كلها حتّى الآن خياراً أكثر جاذبية. وقد تكون ربما فكرة جيدة، أن تعتمد على الاستراتيجية المتبادلة للسلطة في إطار الدولة الدستورية. حيث تكاد الحركة النقابية تكون من المؤكّد متقدمة على عدم سيطرة العمال في العالم الصناعي في القرن التاسع عشر الميلادي. وزادت حركة عدم سيطرة العمال على وجه التحديد من خلال منحهم صلاحيات جماعية لمواجهة قوى أرباب العمل. ولكن هناك سبب وجيه جداً للانجذاب إلى استراتيجية القوة المتبادلة كوسيلة عامة للنهوض بحرية الناس باعتبارها عدم سيطرة.

إن الحرية باعتبارها عدم سيطرة، إذن، هي ليست مثالية وينبغي أن تترك للأفراد لمتابعتها بطريقة لا مركزية. وإن استراتيجية القوة المتبادلة قد تمسّك من المحتمل بمشاكل كثيرة تؤخذ على محمل الجد. ولعل الدرس الذي علينا فهمه هو أن نستكشف الاستراتيجية البديلة الواعدة أكثر، من الاعتماد على النصّ الدستوري، وما تبقى من الكتاب سينظر في هذا المسعى.

عدم السيطرة والحداثة والدولة التعددية

يربطنا استكشاف الاستراتيجية مع المشروع الذي سار على مدى قرون عديدة مفكرو التقليد الجمهوري. ولكن من المهم التأكيد أنه يجب علينا أن ننظر إلى المؤسسات السياسية، مع قليل من المواقف المختلفة عن ذلك عند جمهوريّ ما قبل العصر الحديث. لقد رأينا في الفصل الأوّل أن الجمهوريين التقليديين كانوا يعتقدون بأنَّ الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي قابلة للتحقيق عبر النظام السياسي الخاص بالنخبة المالكة من ذكور التيار السائد فحسب: النخبة التي من شأنها أن تشكل المواطنين. لنستكشف متطلبات عدم السيطرة، علينا اختراق النخبة من الجمهوريين التقليديين بشكل طبيعي، مفترضين أن لدينا قلق ويجب أن يكون هذا القلق شمولياً في نطاقه. فسمة الجمهوري تعني أننا يجب أن نُنمي بهذا الصدد الميزة الحديثة أو السمة الشاملة: أحد هذه الميزات تشترك مع الليبرالية التي أعطاها من مثل بنثام وبيلي ولادة افتراضها، ضمن مفهوم أن جميع البشر متساوون، وأن أي مثالية سياسية معقولة يجب أن تكون مثالية للجميع.

سوف يؤدي اقتراح اتخاذ عدم السيطرة مثلاً أعلى للدولة إلى شكوك من النوع الذي يجذب الليبرالية المعيارية عندما يتم تشييد مثالية عدم التدخل، أو عندما يتم مزج عدم التدخل بالقيم الأخرى باعتبارها خير سياسة عليا (Sandel 1984). وكما المشروع الليبرالي فإن اقتراحنا - اقتراحنا الجمهوري - هو الدافع وراء افتراض، أن المثل الأعلى قادر على قيادة ولاء المواطنين في البلدان المتقدمة، والمجتمعات المتعددة الثقافات، بغض النظر عن مفاهيمهم الأكثر خصوصية للخير. سوف

يحافظ المجتمعاتيون(*) (Communitarians) على هذا الافتراض لأنه مثل عدم السيطرة ليس محايداً كما يبدو - هو المتميز الغربي أو الذكورية المميزة أو أياً كان - أو إنّه قد يكون محايداً أم لا، وإنه غير قادر على تحفيز الناس في جميع أنحاء الانقسامات المألوفة في العرق أو الدين أو الجنس، وما شابه ذلك(3).

إن أولئك الذين يأخذون أسطر الانتقادات هذه، هم يعرضون، فعلاً، انفسهم كحماة يأس إزاء المعاصرة والمجتمع المتطور. فهم يقولون لا يوجد أي احتمال تحفيز للولاء أخلاقياً لنظام الحكم، بخلاف أساس تجمع المجتمع المتجانس إلى حدّ ما: لعل هذا هو السبب في أنها موصوفة بالمجتمعاتية. ولكن مثل هؤلاء المفكرين قد عرضوا، حسبما اعتقد، استشارة جاهلة. الناس في بعض التقاليد قد تعرض رغبة رعايتها أيديولوجياً في الخضوع لهذا أو ذاك الجزء من المجموعة: لهؤلاء، على سبيل المثال من الولادة النبيلة، والدور الكهنوتي، أو المنزلة الأبوية. ولكن لعيني هذا يتطلب قمع الرغبة الإنسانية العميقة والشاملة المكانة، والكرامة، والقضاء على التصرف القوي والصحي الذي يشعر بالاستياء

(*) نسبةً إلى مفهوم المجتمعانية (Communitarianism) وهي عقيدة سياسية ظهرت في القرن العشرين تؤكد على الاهتمام بالمجتمعات المحلية والمجتمعات الأفراد، تطورت فيما بعد لتصبح فلسفة تؤكد على العلاقة بين الفرد والمجتمع. وتقول تلك الفلسفة بالاستناد إلى الاعتقاد بأنّ الهوية الاجتماعية للشخص وشخصيته وتتشكل إلى حدّ كبير العلاقات المجتمعية، مع وجود درجة أصغر من تطوير وضعها على الفردية (المترجم).

(3) يدعي الليبراليون المعاصرون أنه لتلبية الحياد من خلال البحث عن الدولة يتم من خلال تمكين كل فرد لمتابعة المفهوم الخاص به لمفهو الصلاح. الجمهوريون يلبون الحياد من خلال وجود دولة تعترف بصالح الكنائس العالمية أو ما هو غير الطائفي الذي يمثل حرية مواطنيها. لقد أشرت هذه النقطة كريستين كورسغارد (Christine Korsgaard 1993) في مناقشاتها إلى الليبرالية القديمة (في الواقع، الجمهوريون)، والليبراليون الجدد. حيث يميل الليبراليون المعاصرون إلى تبني، ليس فقط عدم التدخل، ولكن غيرها من المثل الأكثر إثارة للجدل كالمساواة الحسنة، والرعاية الاجتماعية - وهذا ما قد يفسر تفسيرهم للحياد.

مثل ذرائع التفوق هذه. وحتّى لو كنت مخطئاً في ذلك، بما هو بالتأكيد صحيح، كما أشرنا إلى ذلك في المقطع السابق، فهو شخص ما مضمون للعيش في التيارات الرئيسيّة المعاصرة، والمجتمع التعددي الذي هو كنز مثالي لعدم السيطرة عليه من قبل الآخرين. إن احتضان الحياة طائفة الذين يهينون أنفسهم قبل بعض الغرور الذاتي عينه، سيجعلنا نرى قليلاً في المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة. وعليه، إن احتضان الحياة لمجتمع تعددي معاصر، سوف نرى ذلك منه الكثير.

مما لا شكّ فيه أن يقال، حتّى لو كان هذا صحيحاً، لا تزال المُثل المعترف بها كونياً لعدم السيطرة هي أيضاً قد خف بريقها في توجيه المجتمع ونظام الحكم: إن الدافع للتشكيل الفعال لحليف المؤسسات المشتركة يتطلب اللجوء إلى منارات ثقافية محددة بأقل حيادية (MacIntyre 1987). ولكن هذا اليأس المتواصل بشأن المجتمع المعاصر يستوجب استحقاقه فقط في التعاطف المحدود. فقد يثبت في النهاية من المستحيل تحديد مثالية سياسية محايدة، مثل ما أعتقد الحرية باعتبارها عدم سيطرة التي تكون قادرة على قيادة ولاء الناس في الثقافات الفرعية المختلفة. وقد يتضح أن ليس هذا مثلاً أعلى يمكنه الحفاظ على مطالب الناس التي من المرجح أن تكون تلك المطلب بالنسبة لنظام الحكم مسائل ترفيهية. ولكن دعونا نثبت استحالته، بعد أنْ تمّ المسعى؛ فلا تدع إعلان الاستحالة يمنع صنع المسعى. إنّني أرى أن هناك حجة في هذا الكتاب، بوصفها محاولة طويلة المراس الذي من شأنه أن يمنع هؤلاء النقاد. إن ردي على تلك الانتقادات سيكون من خلال متابعتي لهذه الحجة - خاصة وأنها وضعت في الفصل الأخير من كلّ جزء- ولتحديد النقاط عند عالمهم المضجر، وأضواء نظرية

الضجر، وفي نهاية المطاف أضواء المحافظة المتطرفة الخاصة بهم (Holmes 1989)، وتوقّع الفشل.

3. عدم السيطرة كهدف، وليس عائقاً

على افتراض أن عدم سيطرة هي في الواقع قيمة، وقيمة ذات صلة بالنظام السياسي، فإن السؤال التالي هو كيف ينبغي أن تشكل قيمة هذا النظام: كيف ينبغي أن نعمل على توجيهها. هناك احتمالان بارزان إن لم يكونا حصريان بدقة (Pettit 1997). **الأوّل** هو ينبغي على القيمة أو الصالح أو المثالية أن تكون هدفاً لتعزيز الدولة، و**الثاني** ينبغي أن يكون بمثابة قيد كيفي يمكن للدولة أن تسعى لتحقيق أهداف أخرى.

العواقبية(*) واللا عواقبية

لا بأس أن يكون الهدف يتعلق بعامل أو هيئة ما، إذا وفقط إذا كانت المهمة لتعزيز الصالح: لتحقيق أقصى قدر من التحقيق المتوقع. خذ الخير من السلام. سوف يكون هذا الهدف يتعلق بعامل أو هيئة ما، إذا وفقط إذا كانت المهمة هي أن تفعل كلّ ما هو مطلوب لتحقيق أقصى قدر من السلام المتوقع: كلّ ما هو مطلوب، لاحظ، حتّى لو كان هذا يشمل كسر السلام، كما في الحرب لإنهاء كلّ الحروب. ولا بأس أن يكون أحد المعوقات ناتج عن عامل أو هيئة من ناحية أخرى،

(*) العواقبية (Consequentialism) مذهب فلسفي يقرّ بأنَّ الأخلاق من هذا الإجراء هو أن يحكم عليها فقط من عواقبها. ويعتبرها البعض بأنها فئة من النظريات الأخلاقية المعيارية حيث إنّ عواقب سلوك المرء هي أساس في نهاية المطاف لأي حكم عن الصواب أو الخطأ من ذلك السلوك. وبالتالي من وجهة نظر عواقبية، وهو عمل الصحيح أخلاقياً، وهي واحدة من شأنها أن يؤدي إلى نتائج جيدة، أو نتيجة. وفي الشكل المتطرف، فكرة عواقبية يتم تغليفها عادة في المثل، "الغاية تبرر الوسيلة"، [وهذا يعني أنه إذا كان الهدف مهم معنوياً بما فيه الكفاية، فإن أي وسيلة لتحقيق ذلك غير مقبولة] (المترجم).

إذا وفقط إذا كانت المهمة ليست بالضرورة للترويج لها، ولكن ليعطي شهادته لأهميته أو احترامه. إن تكريم الصالح، لذا فإننا قد نفترض، يعني التصرف بالطريقة التي من شأنها تعظيم القيمة المتوقعة، إذا الجميع فعل الشيء نفسه كما أنت: إن ذلك يعني القيام بدوركم في تعزيز القيمة على افتراض أن الآخرين يبدون بعد أجزائهم (Pettit 1991; 1997). فالسلام سيكون قيداً على العامل أو الهيئة، إذن، إذا كانت المهمة هي دائماً تتصرف بطريقة مسالمة، فهو بديلاً عن القيام بكلّ ما من شأنه تعظيم السلام.

ذهب برتراند راسل (Bertrand Russell) إلى السجن أثناء الحرب العالمية الأولى، كما فعل كثيرون آخرون، بسبب معتقداتهم السلمية. وجادل بقوة بأنّ قيمة السلام المطلوبة من الحلفاء هو الانسحاب من ذلك الصراع المروع وغير المجدي. ولكن كان هناك فرق بين راسل وبعض أصدقائه السلميين الذين ظهروا فقط في وقت الحرب العالمية الثانية. فبالنسبة لهم استمروا في تبني الموقف السلمي في عام 1939 ومعارضة لجوء الحلفاء إلى الحرب، وتولى راسل الرأي القائل بأنّ هذه الحرب كانت مبررة: على وجه الخصوص، أن ما يبرر ذلك هو الحقيقة أن قضية السلام من شأنها أن تثير الشبهة إلى الأبد إذا كان هتلر لا يعرضها. كان الفرق الذي انبثق من هذه المواقف المتباينة هو أنه في حين اتّخذ دعاة آخرين قيمة سلام باعتبارها قيداً على سلوك الدولة - كشيء لا يمكن أن يتم اختراقه حتّى من أجل تحقيق أقصى قدر من السلام نفسه - كشف راسل موقف عواقبي لقيمة السلام. وقد كرّس ذلك للسلام، ولكنه رأى أنه الهدف الذي يجب على الدولة أن تشجعه، حتّى لو كان الترويج له يعني الذهاب إلى الحرب، وليس بوصفه القيد الذي كان لا بدّ أن يحترم.

تعتبر ملامح الحرية باعتبارها عدم تدخل في بعض النظريات هدفاً للدولة، في حين أن في غيرها تعتبر قيداً على، كيف يمكن للدولة أن تتصرف. لنفترض إنّك تعتقد أن الصالح السياسي الرئيسي أو الفريد من نوعه هو الحرية باعتبارها عدم تدخل. فما هي المؤسسات التي ينبغي لك أن تنظر إليها، بعد ذلك كحق سياسي للمجتمع؟ الجواب الذي يجعل عدم التدخل هدفاً هو، تقريباً: تلك المؤسسات التي يعني وجودها أن هناك استمتاع أكثر بعدم التدخل في المجتمع وبخلاف ذلك تكون هناك قضية؛ حيث تلك المؤسسات تبذل قصارى جهدها لتعزيز هذه الحرية. الجواب كان تقريبياً، لأن هذه الصيغة لا تقول حتّى الآن سواء كانت هذه الخاصية تعني كما الحرية، تعظيم تحقيقها الفعلي أو المتوقع، وإذا كان هذا الأخير قد تحقق، فإن كلّ الاحتمالات يجب أن تحدّد توقّعات خضوعها لأي قيود. ولكن لا داعي لأن نقلق هنا في مثل هذه التفاصيل.

قد تبدو من الإجابة الأولى هذه - هذه عواقبية أو إجابة غائية(*) (Teleological Answer) أنها هي النظرية الوحيدة الممكنة للمؤسسات المناسبة المتعلّقة بقيمة الحرية باعتبارها عدم تدخل. ولكن التفكير قليلاً بذلك سيظهر أن الأمر ليس كذلك. ثمة نهج بديل يبدأ من

(*) الغائية (Teleological) كلمة مأخوذة من غاية أخيرة (telos) في اللغة اليونانية تعني "الغرض أو الغاية". وللغائية وسائل عديدة تصب في منحى "القيام بالحلّ لأجل هدف نهائي أو غرض معين؛ يظهر وكأنه موجة نحو الهدف". وغالباً ما يتناقض هذا مع طبيعة الإجراءات لكونها نتيجة السبب والنتيجة. ويمكننا استخدامها بشكل صحيح كلّما كنا نشير إلى شيء أو عملية موجودة أو وظائف، فقط كوسيلة لتحقيق غاية. وباعتقادي أن العالم هو لا غائي بحت - وهي خلقت أو صممت كوسيلة لتحقيق غاية - ولا حتمية - الناتجة من سلسلة من أحداث السبب والنتيجة. وتجدر الإشارة إلى أن الغائي المدى يتم تجنبه بكثافة في اللغة العلمية (المترجم).

حقيقة هي، أن الدولة نفسها مصدر للتدخل، لأن القانون بالضرورة قسري، وبهذا الصدد تسيء الدولة مقابل عدم التدخل: فشلت في احترام عدم التدخل في الطريقة التي عندما يقاتل شخص ما من أجل قضية السلام تفشل في الوفاء لقيمة السلام. ومن المرجح أن يكون أحدهم قد أخذ هذا النهج لاستدعاء لغة الحقوق، والقول بأنّ هذه النقطة هي عدم التشجيع عموماً بعدم التدخل وهذا قد يكون ممكناً ولكن شرط احترام الطبيعة المزعومة والحقوق الأساسية للشعوب التي لا ينبغي التدخل فيها. ومن شأن هذا النهج أنه يمثل العواقبية أو الشكل الغائي للعقيدة.

لقد أثارت الأخلاقيات(*) (Deontological) أو الليبرالية القائمة على الحقوق، تساؤلات حول ما إذا كان يمكن أن يكون لديهم دولة بصورة شرعية أكبر من أي وقت مضى أم لا؛ قد يبدو هذا لجعل الفوضوية (Anarchism) الخيار الوحيد. ولكن أولئك الذين اتّخذوا هذا نهج قد قدموا حججاً مختلفة تتعلّق بـ، لماذا أنها تتفق مع دولة الحدّ الأدنى على الأقل: الدولة التي لا تخدم سوى وظائف الحارس الليلي من النظام الداخلي والدفاع الخارجي. ولعل أحد أشهر هذه الحجج هي تلك التي أعطاها روبرت نوزيك (Robert Nozick 1974)، لتي تنصّ على أن أي حالة من الفوضى التي تحترم فيها حقوق الناس بعدم التدخل ستكون أقل أو أكثر حتمية، وتؤدي من دون أي خرق لهذه الحقوق، لإنشاء شيء قريب إلى حالة الحدّ الأدنى.

(*) تعني الأخلاقيات (Deontological) أو علم الأخلاق، وهي كلمة مشتقة عن اللاتينية من كلمة (deon) التي تعني الالتزام أو الواجب. وفلسفياً يعني هذا المصطلح الموقف الأخلاقي المعياري الذي يحكم الأخلاق من العمل على أساس القواعد. ويوصف في بعض الأحيان بأنّه الأخلاق المبنية على أساس "الواجبات" أو القواعد لأن قواعد العمل تربطك بالواجب (المترجم).

إن الخيار الذي يطرح نفسه مع السلام ومع الحرية باعتبارها عدم تدخل يمكن أن يُطرح أيضاً مع الحرية باعتبارها عدم سيطرة، طالما أن الأمر يطرح نفسه مع كلّ القيم. ومن الممكن أن نفكر في عدم السيطرة إما كهدف يجب على الدولة تشجيعه أو كقيد يجب أن يحترم. ففي الحالة الأولى، نعتقد أنه يجب على الدولة أن تكون مصممة على ذلك، بحيث يتوقع عدم السيطرة بين أولئك الذين يعيشون في ظلّ هذا النظام بحده الأقصى. وفي الحالة الثانية، نعتقد أنه ينبغي أن تصمم الدولة بحيث يتم تعظيم ذلك، سواء توقّعنا أم لم نتوقع تكبير عدم السيطرة، نظام يشهد بشكل لا لبس فيه على قيمة عدم السيطرة: هذا من خلال افتراض النموذج المطلوب لتعزيز عدم السيطرة المتوقعة في العالم المتوافق بشكل مثالي؛ وهذا يتم على وجه الخصوص من خلال عدم إشراك السيطرة من دون أدنى شبهة في الترتيبات الدستورية الخاصة للدولة.

العواقبية الجمهورية

ما هو الموقف الذي لم يتخذه التقليد الجمهوري لعدم السيطرة؟ من غير الممكن أن أقتبس النصّ والآية لهذه النقطة، باعتباره خياراً بين موقف الغائية والأخلاقية من أجل الحرية باعتبارها عدم سيطرة والتي لم تكن مفصلية أبداً على هذا النحو في إطار التقليد لما قبل العصر الحديث. ولكن هناك جانباً واحداً من التقليد الذي يشير إلى وجود توقّعات الغائية في الأساس. وهو أن جميع الشخصيات الرئيسيّة تقريباً تتعامل مع مسألة المؤسسات التي تفعل أفضل من الحرية بوصفها عامل مفتوح، ومسألة تجريبية، وليس بوصفها مسألة قادرة على الحلّ العقلاني المسبق (Oldfield 1990). كان مكيافيلي يرغب في الاعتراف بأنّه، حيث الناس هم فاسدون فعلاً فمن غير المرجح أن يتم الحفاظ على القانون بشكل مناسب، وإن أفضل طريقة لتعزيز الحرية باعتبارها عدم

سيطرة قد تتطلب وجود الأمير مع سلطة مطلقة إلى حدّ ما (Rubenstein 1991: 54). إلا أن لوك (Locke 1965: s. 2.221) يجد نفسه جاهز لتبرير كلّ من حقّ الملكية والحقّ في المقاومة الشعبية من خلال الرجوع إلى العقيدة - استخدم أيضاً السبب المطلق لإسكات الحجج دماغياً(*) (Tuck 1993) - التي ترى أن سلامة الشعب أغلى من القانون: «رفاهية الشعب يجب أن تكون هي الأسمى»(**) (salus populi suprema lex). حتّى إنّ مونتسكيو قد استعدّ للاعتراف لأسباب تجريبية (Montesquieu 1989: 204)، بأنّ قضية الحرية قد تبرر أحياناً قانون الإدانة - القانون الموجة ضدّ شخص معين - الذي كانت لعنته قد طالت حتّى تصل لمعظم الجمهوريين: «حرية الشعوب الأكثر استخداماً، لأكثر من أي وقت مضى عاشه الناس على الأرض تجعلني أعتقد أن هناك حالات لا بدّ من رسم الستار حولها، للحظة، قبل الحرية، باعتبارها واحدة من تلك التي تخفّي تماثيل الآلهة».

إن السؤال المطروح هو، ما الذي يمكن أن يكون الأفضل فعله من قبل المؤسسات من خلال الحرية غير المفتوحة، أو على الأقل لن تكون مفتوحة جداً، على نهج الأخلاقيات. فإذا امتثلت بعض المؤسسات وتم احترام عدم السيطرة في سياق واحد، إذن، سوف تميل تلك المؤسسات إلى القيام بذلك في كلّ مجموعة من السياقات المعقولة. ولتكريم عدم سيطرة في أي سياق من هذا فسيكون لها أن تأخذ الشكل الذي من شأنه تعزيز عدم السيطرة إذا ما كان كلّ

(*) D'état، كلمة فرنسية أطلقت على انقلابات ستينيّات القرن السابع عشر وتعني (السكتة الدماغية للدولة) ومن الناحية الفنية يعني هذا المصطلح، أي عمل سياسي مفاجئ وحاسم ولكن شعبياً يقتصر على الإطاحة بالحكومة (المترجم).

(**) مقتبسة من اللغة اللاتينية القديمة وقد تمّ اقتباسها من in Cicero's De Legibus (book III, part III, sub. VIII), as Ollis salus populi suprema lex esto (المترجم).

عامل أو هيئة أخرى قد فعلت دورها أيضاً؛ وسيكون هذا لتأخذ نفس الشكل، بغض النظر عن السياق. وبالتالي افتراض أن المسألة مفتوحة لربما تظهر وجهة نظر لعدم السيطرة كهدف للدولة للتعزيز بواسطة تلك الوسائل، مهما كانت التي تثبت تجريبياً أكثر فعالية.

يعتبر بعض مفكري القرن الثامن عشر الميلادي مثل هيوم وبورك، أن العديد من أسياد الجمهورية متحجرين فكرياً بشكل مفرط، بشأن المؤسسات التي أنجزت ما هو أفضل من خلال الحرية (Haakonssen 1994: p. xvii). ولكن إذا كان هؤلاء الأسياد متمسكين برأيهم في بعض النقاط - لنقل في مليشيات المواطنة، أو على شرور فصيل ما - هم دائماً عرضة لأسباب تجريبية بسبب تفضيلهم: مثل مكيافيلي، هم عادة ما يعودون إلى الدروس المستفادة من جمهورية روما من أجل الدفاع عن وجهة نظرهم. ويبدو أن خير مثال على الموقف التجريبي للمؤسسات هو ما جاء في الأوراق الفيدرالية عندما ناقش المؤلّفون - في هذه القضية، هاميلتون - الأشكال المؤسسية الرئيسيّة التي أيدها الجمهوريون (Paine 1989: 167-70).

فالتوزيع المنتظم للسلطة إلى دوائر متميزة؛ وإدخال الأرصدة التشريعية والفحص؛ وتألف مؤسسات محاكم من قضاة متمسكين بمكاتبهم من خلال حسن عملهم وسلوكهم؛ وتمثيل الشعب في البرلمان بواسطة نواب منتخبون: تعتبر هذه هي الاكتشافات الجديدة كلياً، أو إنها قد أحرزت تقدّماً رئيسياً باتجاه الكمال في العصر الحديث. فكلها وسائل، وهي وسائل قوية، كانت بواسطة الاحتفاظ بأصحاب السعادة في الحكومة الجمهورية من خلال تقليص العيوب أو تجنبها. لهذا الكتالوغ من الظروف نميل إلى تحسين أنظمة الحكومة المدنية

الشعبية. سوف أجرؤ، على أي حال، على القول أن الرواية قد تبدو للبعض إضافة رواية أخرى... وأعني بذلك توسيع المدار ومن خلاله هذه النظم هي تدور، فيما يتعلق بأبعاد دولة واحدة، أو دمج عدة دول أصغر في كونفدرالية واحدة كبير (Madison, et al. 1987: 119).

ولكن كلمة حذر واحدة. لقد أصبح النهج الجمهوري متشابكٌ مع تقليد رجل الكومنولث وعادته الفقهيّة، والتفكير بالحقوق الطبيعية، وتتلقى جوانب أخلاقية. رأى لوك وهؤلاء الذين تبعوه من رجال الكومنولث (Haakonssen 1995) الحقوق الطبيعية في صورة حقوق البريطانيون القديمة، مما يعني أنه من الممكن تطويرها من خلال أهداف الجمهوريين (لكن انظر Zuckert 1994). «الاستخدام الرئيسي للحقوق التي كتبها لوك والكُتاب اليمينيون الجمهوريون»، فحسبما يقول جيمس تالي (James Tully 1993: 261)، «هو أن يقيد أو يحد من الملك أو البرلمان للعمل في إطار بنية دستورية معروفة ومعترف بها قانونياً: إخضاع الحكام لسيادة القانون من خلال ممارسة حقوقهم» (انظر أيضاً Tuck 1979; Worden 1991: 443; Ingram 1994). إن تأثير هذا التركيز على الحقوق الطبيعية هو أيضاً مسح في وثائق مختلفة لوقت لاحق، وخلاف ذلك ما يرمي إليه الجمهوريون، مثل تعليقات وليام بلاكستون (William Blackstone) حول قوانين إنجلترا، المنشورة في ستينيّات القرن الثامن عشر الميلادي، والتي هي حقاً أوراق فيدرالية (Lacey and Haakonssen 1991). إنني أميل بنزعتي للتفكير أنه عندما يتحدث الجمهوريين عن الحقوق الطبيعية، مع ذلك، أنّهم يعنون عموماً القول بأنَّ بعض الحقوق القانونية كانت وسيلة أساسية لتحقيق الحرية باعتبارها عدم سيطرة، وأن وصف هذه الحقوق

وكأنها أمر طبيعي بالنسبة لهم لم يكن أكثر من أنه دلالة بلاغية. خاصة، أن ذلك لا يعني أن الحقوق كانت معايير أساسية تمت الدعوة لاحترامها بنمطها الأخلاقي[4].

ولكن ما هو صحيح من التقاليد التاريخية، أعتقد أن التوجّه الغائي هو من الواضح الأفضل للتبني، على الأقل في المرحلة الأولى نحو القيمة لمثل عدم السيطرة. وهناك كلّ أنواع الطرق التي قد تكون من الطبيعي جداً متسامحة مع الفشل السياسي لتكريم عدم السيطرة، إذا كان الفشل لا بدّ منه أن يمثل وسيلة فعالة لزيادة عدم السيطرة بشكل عام. فمن المحتمل أن يتطلب سبب تعظيم عدم السيطرة منح البرلمان صلاحيات مطلقة خاصة في بعض المناطق، أو على سبيل المثال، إعطاء القضاة الكثير من حرية التصرف في الحكم لنوع معين من الجرائم. وإذا كان سبب تحقيق أقصى قدر من عدم السيطرة لا تحتاج إلى مثل هذه الانحرافات عن الدستور المثالي - من الدستور التي يجسد عدم السيطرة في كلّ سمة من سمات التصميم - فيبدو من الطبيعي أن يتسامح مع أولئك المغادرين؛ وسيكون ثميناً، حتّى التفاني الأعمى (Fetishistic)، في الإصرار على البقاء وفياً لفكرة مجردة.

(4) طريقة واحدة لربط حقوق الحديث مع النظام الجمهوري سيكون للتعرف على بعض الحقوق الطبيعية، وربما المطلقة التي لا يمكن التدخل فيها على أساس تعسفي. وهذه ستكون مختلفة عن الحقوق الطبيعية لا يمكن التدخل فيها على أي أساس، ولن تثير مشاكل لإضفاء الشرعية على الدولة: في الواقع، إنها ستكون حقوق ضدّ التدخل بخلاف قانون مناسب. ومن شأن هذا النهج أن يرقى إلى برنامج تكريم عدم سيطرة، ويشكل صيغة أخلاقية للفكر الجمهوري. ومن الممكن أن يكون هذا عن قصد أو عن غير قصد، وقد يكون بعض الشخصيات المهمة في القرن الثامن عشر الميلادي يمتلكون أخلاقيات عملية جمهورية في هذا الاتجاه.

أقول أنه من الأفضل في المقام الأوّل تبني توجّه العواقبية مع قيمة مثل عدم السيطرة. ولعل السبب في تأهيل ما هو حول المقام الأوّل هو أنه إذا كان تعزيز عدم السيطرة يتطلب اللجوء إلى الترتيبات المؤسسية والاستراتيجية التي أثبتها حدسي فإنها مثير للاشمئزاز إلى الحس الأخلاقي لدينا، إذن، لنا أن نتساءل عما إذا كان عدم السيطرة هو حقاً مثالية سياسية ملائمة أو، إذا بقينا على ثقة بهذه النقطة، وإذا ما كانت السياسة المناسبة هي حقاً واحدة لتعزيز المثل الأعلى بدلاً من الافتخار بها.

إن الاختبار ذا الصلة، وهنا كما هو الحال في غيره من الجوانب النظرية السياسية، هو توازن تأملي (Reflective Equilibrium). فالهدف من النظرية السياسية هو إيجاد مقياس للمؤسسات السياسية التي من الصعب على أي شخص أن يشكك فيها، ولكن هذا يثبت أن الفحص لوصف جميع التدابير والأنماط قد تبدو سليمة من خلال النظر في أحكامنا التي هي بحاجة إلى: إثبات مثاليتها بشأن التأمل، ولربما بعد مراجعة كلا الجانبين، لكي تتوازن مع أحكامنا بشأن ردود الفعل السياسي المناسب، وللمساعدة في استقراء تلك الأحكام في القضايا الجديدة (Rawls 1971; Swanton 1992: ch. 2). وعليه، سوف تفشل الغائية الجمهورية في تلبية التوازن التأملي إذا كان يلزم اتخاذ ترتيبات مكروهة بشكل حدسي. وكما يحدث، أنا لا أعتقد أن مثل هذا النظام الجمهوري، مثل هذا الالتزام بعواقبية من أجل الحرية باعتبارها عدم سيطرة، يمكن أن تفشل في اختيار الاتزان التأملي. وعلى العكس من ذلك، أنا اعتقد أنّها تجعل متطلبات الإصلاح لدينا قد تنظر في الحدس فقط وبالطرق التي تثبت أن التأملية لتكون مقنعة: في حالة التوازن، وبهذه الطريقة التأملية، مع اعتبار الحدس بشأن، كيف تسير الأمور، ينبغي تنظيمها

سياسياً. وهذه النقطة يجب أن تظهر في سياق الكتاب.

تعظيم المدى والكثافة

كيف يمكن للحرية باعتبارها عدم سيطرة أن تخدم باعتبارها هدفاً موحّداً للدولة؟ وكيف يمكن لها أن تخدم باعتبارها تدبيراً فعالاً للأداء السياسي، بالنظر إلى المدى والكثافة اللذان يمثلان أبعاداً منفصلة للحرية؟ وهل هناك بالفعل هدفين بدلاً من أن يكون هدف واحد؟ في طرح هذا السؤال، وأنا اتجرد من المزيد من التعقيد، أجد أن قياس المدى قد يكون هي نفسه مشكلة، بالنظر إلى أنواع خيارات المسألة، فضلاً عن أعداد الخيارات؛ وهذا قد يتطلب منا أن نزن مختلف المناطق بشكل مختلف (Taylor 1985: *Essay* 8). وسأتجرد أيضاً من الصعوبة الإضافية في زيادة عدم السيطرة التي تفوقنا ونحن نُدلي بتوزيعها – مداها في بلد آخر، بمعنى جداً غير متكافئ؛ حيث سنتعامل مع هذا التعقيد في الفصل التالي. لنضع هذه القضايا جانباً، لذا، لن تكون هناك خيارات بين زيادة الكثافة لعدم السيطرة التي يتمتع بها شخص ما على منطقة معينة، أو التي تتمتع بها مجموعة من الأشخاص على المنطقة، وزيادة مدى عدم سيطرة في السؤال التالي: زيادة عدد المناطق التي يمكنهم التمتع بعدم السيطرة هذه فيها؟ وهل هذا الفعل لا يسبب صعوبة خطيرة؟

بالمعنى الدقيق للكلمة، لا. قد نفترض أن هناك خلطات مميزة من الكثافة والمدى بين الجمهور غير المكترث وبين الاستمرار بالتفكير في أن بعض الخلطات هي أفضل من غيرها. فمن الممكن بالنسبة إلى الجمهوريين الاعتقاد بأنَّ هناك العديد من المنحنيات غير المبينة في فضاء الكثافة والمدى، ولكن هناك منحني لا مبالاة (Indifference Curve) ما هو أفضل من الآخر، حيث يمثل قيم خلط متساوية، وإن أياً

من هذه المنحنيات هي أفضل من أي قيمة خلط متساوية على المنحني الآخر (Barry 1965). فإذا كان الجمهوريون يفكرون بفعل هذا، فإن تعظيم عدم السيطرة لشخص ما أو مجموعة ما ستشمل تحدي هذا الشخص أو المجموعة لأفضل منحني لا مبالاة متاح، عن طريق منحهم هذا أو ذاك الخليط المعين للكثافة والمدى.

ولكن في حين أن بُعديَّ الحرية باعتبارها عدم سيطرة قد لا يؤديان بالضرورة إلى صعوبة النظرية، إذ أنّهما يجعلان اللا حتمية(*) (Indeterminacy) حتمية غير جذابة. فعلى ما يبدو، إذا ذهبنا إلى جانب منحني لا مبالاة، فإن السعي من هذا القبيل وهذا المستوى من عدم السيطرة لشخص ما فسيكون هدفنا أي شخص من عدد كبير من الخليط: يتمتع الشخص في هذا المزيج بعدم سيطرة شديدة جداً ولكن على حدّ ضيق؛ يتمتع الشخص في هذا المزيج بعدم سيطرة أقل مدى ولكن على حدّ أوسع؛ وهكذا. ولا تصلح بشكل جيد اللا حتمية هذه مع الحدس الذي بدأه الجمهوريون: هذه السيطرة هي الشرّ البارز، وأن الإزالة أو الحدّ منها هي مشاريع لا لبس فيها بصورة أكثر أو أقل.

أعتقد أنه، وباستمرار مع الاعتراف بأنَّ هناك بعدين لعدم سيطرة، يمكننا إثبات هذا الموقف الجمهوري. وهناك زوجان من الافتراضات التي تمسك في العالم الفعلي، وتعمل على جعل هدف تعظيم عدم السيطرة محسوماً أكبر بكثير من الإشارة إلى منحنيي اللا مبالاة.

(*) اللا حتمية تعني في الفلسفة، إنها تشير إلى كلّ من المفاهيم العلمية والرياضية المشتركة من عدم اليقين والآثار المترتبة عليها، وهناك نوع آخر من اللاحتمية تستمد من طبيعة تعريف أو معنى ما. فهي متعلّقة بنقدية نيتشه وكَنْتْ (المترجم).

الافتراض الأوّل هو، عندما تقلل الدولة أو تزيل السيطرة في منطقة ما، فأنَّ ذلك لن يجعل الأمر أكثر صعوبة - في الواقع، قد يجعل الأمر أسهل - لإزالته في المناطق الأخرى. وقد يصبح هذا معقولاً لمرة واحدة إذا ما وضعنا في الاعتبار تدابير أعمال الدولة بموجبه، وإذا كان لها أن تكون غير مسيطرة، فلا بدّ لها أن تتصرف. إن الشرطة التي أنشئت لحماية شخص ما ضدّ أي هجوم أو سرقة يمكن أيضاً أن تخدم لحمايتهم بطرق أخرى. كما إنَّ خدمة التعليم التي يتم توفيرها من أجل حماية شخص ما من الاستغلال، من المرجح أن تخدم هذا الشخص جيداً من خلال حراسته ضدّ أشكال أخرى من التلاعب أيضاً. وبشكل عام، إن استثمار موارد الدولة تمكّن الناس من أن تتجنب نوع واحد من الخطر، ولكن من المرجح أيضاً أن تساعدهم في نفس الوقت على تجنب الأخطار الأخرى. وبالتالي، أن محاولة الحدّ من السيطرة في منطقة مختارة ما، هي محاولة لتكثيف عدم السيطرة التي يتمتع بها وكيل ما أو جماعة في هذا المجال، وهي سوف لن تكون بشكل خاص لرفع العقبات التي تعترض مشروع الحدّ من السيطرة في مجالات أخرى.

الافتراض الأوّل هذا يعني أن محاولة تحقيق أقصى قدر من الحرية التي تتضمن عدم سيطرة، في المقام الأوّل، هي محاولة لتحديد المناطق التي يسيطر عليها وكيل أو هيئة ذات صلة، ومحاولة بذل جهد في تكثيف عدم السيطرة في تلك المناطق. حيث ليست هناك حاجة معينة للدولة تدعو للقلق بشأن ما إذا كان قد يكون من الأفضل التركيز على هذا المجال أو ذاك، أو أي قضية حول كيفية وسائط التركيز المختلفة، التي ستخدم على التوالي الكثافة ومدى عدم سيطرة الناس للتمتع بها. إذ يمكن للدولة أن تعطي عملياً اهتمامها إلى جميع المناطق التي يتعرض

فيها الناس حالياً إلى السيطرة.

لكن الافتراض الأوّل هذا يستبعد نوع واحد من اللاحتمية التي قد تمسك بمشروع تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، في حين أن الافتراض الثاني لا يستبعد ذلك. على أي حال، نحن نعلم من المناقشات السابقة أن أي نظام قانوني، ذو فعالية في السيطرة على التصدي، وفرض قيود وتكاليف على الناس، وبهذه الطريقة يقلل من مدى اختيارهم لعدم السيطرة؛ وإن ذلك لا يضر الحرية، كما وضعناها، لكنّها لا تشترط ذلك. وبالتالي، قد تختار الدولة ما بين أن تكون أكثر تقييداً على مدى الاختيار، مما يعطي الناس قدراً أكثر كثافة لعدم السيطرة، وبين كونه أقل تقييداً ومنحهم درجة أقل من عدم السيطرة. وحتّى الآن كما يقول الافتراض الأوّل، قد تمثل هذه الخيارات طرق فعالة بنفس القدر من تحقيق أقصى قدر من عدم سيطرة.

ينطوي الخيار في السؤال المطروح هنا على الدولة الأقل تسامحاً، التي هي أكثر فعالية في تكثيف عدم السيطرة، والدولة الأكثر تساهلاً التي هي أقل فعالية. ولكن هناك خيارات أخرى أيضاً تنطوي على النوع الثاني من اللا حتمية. ليس فقط قد تختلف دولة ما في كيفية تساهلها بما هي عليه، بل نحن نعلم أيضاً أنه قد تختلف في مدى سعيها لتوسيع خيارات الناس في مناطق جديدة، من خلال إزالة العقبات المادية والثقافية. فعلى سبيل المثال، الدولة قد تقدّم أو لا تقدّم للشخص المعاق جسدياً وسيلة للحصول على شيء، وإنها قد تقدّم أو قد لا تقدّم للناس العاديين وسائل التغلب على القيود التي تعتبر عادية أكثر. وتشير هذه الملاحظة، باعتبار أن الجمهوريين قد يواجهون خياراً بين وجود دولة أقل أو أكثر تساهلاً، أن ذلك قد يواجه خياراً بين وجود الدولة التي هي أقل أو أكثر

توسعاً. ففي كلّ حالة، على ما يبدو، سيكون هناك لا حتمية، إذا كان الجمهوريون سيذهبون لأكبر كثافة لعدم سيطرة على حدّ أصغر أو أقل حدّة لمدى أكبر.

على أي حال، تتم إزالة النوع الثاني من اللا حتمية هذه على نحو فعال، ولكن في ظلّ المزيد من الافتراض المعقول. فكما تسعى الدولة للحدّ من السيطرة - لجعل عدم سيطرة أكثر حدّة - فمن الضروري أن يكون هناك لجوء إلى الأجهزة التي تحمي الضعفاء من الخطورة، أو التي تعالج أرصدة الموارد بينهم. ولكن هناك حدّ، وهو حدّ للوصول إلى حدّ ما، لمثل هذه الأجهزة التي يمكن أن تتحقق عن طريق تكثيف عدم السيطرة. خاصة، أن هناك حدّ للوصول إلى ما هو مثل هذه الأجهزة التي يمكن أن تتحقق من دون الدولة نفسها، حيث أصبحت أخطر من كلّ وجود السيطرة. وواحد من الدروس المتكررة للتفكير الجمهوري، قد عالج وتواصل في جزء من هذا الكتاب، وهو مكاسب صلاحيات الدولة اللازمة لتكون حامية أكثر وأكثر فعالية - باعتبارها تسمح في ذلك لخدمة أكبر وأكبر جيش أو شرطة أو مخابرات، على سبيل المثال - وتصبح بحدّ ذاتها تهديداً أكبر للحرية باعتبارها عدم سيطرة من أي تهديد يسعى إلى إزالتها. هناك حدّ للوصول إليها على مدى كثافة معينة، تمكّن الدولة أن تأمل في جعل عدم سيطرة الناس، إذن، في أي مجال من مجالات النشاط.

ولكن إذا كان هناك حدّ وصول ما بشأن كيف يمكن مكثفة الدولة أن تجعل شخص أو مجموعة لا تسيطر، فمن ثمّ، يتم الانتقال إلى تقليل الحاجة لأنواع المفاضلة التي وصفناها للتو. لنفترض أن سبب عدم السيطرة، ولا سيما قضية زيادة كثافة عدم السيطرة، هي بالتأكيد سوف

تتطلب نظاماً قانونياً. فإنّه ليس بوسعنا أن نواجه الخيارات الصعبة ما بين أنظمة أقل تسامحاً وأكثر تساهلاً للقانون، لدرجة أن أي نظام غير مسيطر القانون فيه، يمكن أن يفشل فشلاً سيئاً للغاية نتيجة تساهله. وإن أي نظام مقيد تقييداً أو غير متساهل سيؤدي إلى سيطرة الدولة بواسطة الدولة التي على أكثر احتمالاً سوف لا تكون جذابة. لنفترض مرة أخرى أن سبب عدم السيطرة، لا سيما سبب زيادة الكثافة، هو بالتأكيد سوف يتطلب حماية شخص ما ضدّ القوى المسيطرة. وعليه، فإننا سوف لا نواجه خياراً صعباً ما بين زيادة مستوى تلك الحماية وتوسيع نطاق ما يمكن أن يفعله الناس تحت مظلة هذه الحماية، إذ بالنسبة لقضية الحماية الأكثر فعالية سوف لا تجعل مطالبها بالعموم كبيرة على الموارد التي من شأنها توسيع المطلب. فالتوسع قد لا يكون مشروع جذاب، بطبيعة الحال، لكن القضية التي ضدها لن تكون في كثير من الأحيان هي موارد مطلوبة يمكن استخدامها على نحو أفضل في حماية الشخص بفعالية أكثر.

لقد ناقش هذان الافتراضان، كيف يمكن جعل الهدف الجمهوري تعزيزاً للحرية باعتبارها عدم سيطرة أمراً حتمياً أكثر، وأكثر بديهياً، لما من شأنه أن يكون الأمر خلاف ذلك، لأنهما ضمنا إعطاء الكثافة أولوية على المدى. فالهدف المخصّص للدولة هو أن تفعل كلّ ما بوسعها لزيادة الكثافة لدى استمتاع الناس بعدم السيطرة وبعد ذلك، بعد أنْ تحقق هذا الهدف، ننظر في الوسائل المتساهلة والتوسعية لأنها قد تزيد من حجم اختيار عدم السيطرة. لقد دافعت عن الدولة في القسم الأخير على أساس أنه، حتّى لو كانت ليست أفضل من حرب الكُلّ ضدّ الكُلّ في زيادة كثافة عدم سيطرة الناس - في الواقع رأينا السبب لماذا لا تفعل ما هو أفضل هنا - فإنها تعدنا بفعل ما هو أفضل من ذلك بكثير في زيادة

مدى سيطرة الخيارات؛ وأنها لا تنطوي على نفس الحاجة للاحتياطات اللازمة ونفس التكاليف. لكننا ملتزمون أيضاً بحجة، بطبيعة الحال، إذا كان هناك نوعان من الدول التي تفعل جيد على قدم المساواة في تكثيف عدم السيطرة فإن واحدة منهما هي أكثر تساهلاً أو توسعية من الآخرى، فينبغي أن نفضل أن الذي يعطي الناس قدر أكبر لاختيار عدم السيطرة.

هذه الأولويات من الكثافة على وعود المدى تخدمنا بشكل جيد في الحياة السياسية لصنع السياسات، إذ إنَّها تحمل في طياتها احتمال التوازن التأملي لوجهات نظر الجمهورية مع الحدس الوارد. لكنّها قد تناسب أيضاً مع الميول الطبيعية بشكل جيد. لنبدأ من شرّ السيطرة، كما يفعل كلّ الجمهوريين، ونحدد الحرية من خلال غياب تلك السيطرة. فمن الطبيعي أنها تسعى في المقام الأوّل إلى إزالة، أو تقليل جميع السيطرة الفعلية - أي أن، زيادة كثافة عدم السيطرة في المناطق الواقع تحت التهديد - والسعي في الافتراض الثاني لتعظيم نطاق وسهولة الاختيار، في كثير من الأحيان أكثر أو أقل اختيار رواية، التي تمكّن الناس أن تتمتع بعدم سيطر من هذا القبيل.

تشكيل عدم السيطرة مؤسساتياً، قد تكن ناجمة

هناك ما هو الكثير الذي يمكن أن يقال في صالح الغائية، وضد الأخلاقيات، وطريقة التفكير في الأخلاق والسياسية، ولكن هذا ليس هو المكان المناسب لاستكشاف هذه الاعتبارات (Braithwaite and Pettit 1990: ch. 3; Pettit 1991; 1997). ومع ذلك، ففي ختام هذه المناقشة هناك المزيد، وهناك نقطة مهمة أود تقديمها. فعلى الرغم من أن الجمهورية المثالية ستكون مصممة لتعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، فهذا لا يعني أن مؤسسات الدولة سوف تكون منفصلة سببياً عن

عدم السيطرة التي هم يدركونها. وهذا لا يعني أن المؤسسات ستتعلق في معيار أزياء السبب والنتيجة لعدم السيطرة على أساس أنها تساعد على تحقيق ما بشأنها. وعلى العكس من ذلك، إن المؤسسات ستشكل أو تساعد على تشكيل عدم السيطرة جداً التي يتمتع بها المواطنون تحت ظلها (Spitz 1995b: chs. 4 and 5).

إن العلاقة ما بين هذه المؤسسات وعدم التدخل هي إن الناس قد يتمتعون في ظلها - عدم التدخل وليس عدم السيطرة - عندما تنطوي على عنصر السببية المألوفة: المؤسسات نفسها تتدخل مع الناس، ولكن تمتلك المؤسسات أيضاً تأثيراً على تثبيط الآخرين من التدخل، وحتّى على المستوى الفعلي لعدم التدخل الذي يتمتع به الشعب هي وظيفة لهذا التأثير السببي. لعل الشيء الملفت للنظر بشأن العلاقة ما بين مؤسسات عدم السيطرة الموضوعة في مكانها على أي حال، هو أن لا يكون لها نفس طابع السببية. فالناس الذين يعيشون في ظلّ المؤسسات لا يجب عليهم أن ينتظروا بشأن التأثير السببي للمؤسسات في تثبيط التدخل المحتمل قبل التمتع بعدم سيطرة. فللاستمتاع بعدم السيطرة هذه، هو فقط عندما تكون في موقف لا يمكن لأحد أن يتدخل بشكل تعسفي في أمورك، وكنت في هذا الموقف من لحظة التي كانت فيها المؤسسات في مكانها الصحيح. صحيح، أنه لا بدّ أن يستغرق ذلك وقتاً طويلاً وأن بعض التفاعل السببي لعدم السيطرة سيصبح مسألة وعي مشترك، وأن الجناة المحتملين لا بدّ من أن يردعوا، ولكن أن عدم السيطرة التي هي على هذا النحو قد تسبق مثل هذه النتائج السببية. كما أنه قد يتعلق الأمر بحيز الوجود في وقت واحد مع ظهور المؤسسات المناسبة؛ إلا أنه يمثل في الواقع تلك المؤسسات في شخص الفرد.

ولكن على الرغم من ذلك، فأنَّ العلاقة بين الدولة وعدم السيطرة هي ليست سببية، ولا هي غامضة. فوجود بعض الأجسام المضادة في الدم قد يجعل من الحالة التي كنت في مأمن فيها من مرض معين، ولكنها لا تسبب مناعة خاصة بك، كما لو كانت الحصانة شيئاً منفصلاً عن الذي كان علينا انتظاره؛ لأن وجود لهذه الأجسام المضادة التي تشكل مناعة، كما نقول. وقياساً على ذلك، فإن وجود النظام السياسي من هذا القبيل ومثل هذه التمكينية والترتيبات الوقائية قد تجعل من القضية أن تكون أكثر أو أقل مناعة للتدخل التعسفي، ولكن لا يسبب ذلك حصانة؛ بل هو يشكلها. أن تكون في مأمن من مرض معين هو أن تكون ربما هذه الأجسام المضادة في دمك، وربما تلك - التي تمنع تطور الفيروس ذات الصلة. فوجود الأجسام المضادة يمثل وسيلة لتحقيق الحصانة؛ حيثُ إنَّها ليست شيئاً يؤدي سببياً إليها. ولتكون في مأمن من التدخل التعسفي، للاستمتاع بعدم السيطرة، هو أن تكون المثبطات الحالية في المجتمع الخاص بك - ربما هذه، وربما تلك التي تمنع التدخل التعسفي في حياتك الخاصة وشؤونك. حيث يمثل جود المثبطات المناسبة - المؤسسات والترتيبات المناسبة - وسيلة لتحقيق عدم السيطرة الخاصة بك؛ وأنها ليست شيئاً يؤدي من خلال مسار السببية إلى عدم سيطرة.

يعترف مونتسكيو (Montesquieu 1989: 187) ضمناً بهذه النقطة عندما يتحدث عن الحرية باعتبارها قائمة الآن في الدستور، والآن في المواطن. وبعمومية أكثر، إن أي شخص يفكر في الحرية باعتبارها تتزامن مع المواطنة، وباعتبار أن الجمهوريين قد فعلوها تقليدياً، لا بدّ أن يأخذ حرية تعتمد على التكوينية بدلاً من وسيلة السببية على المؤسسات التي تدعم ذلك. وإذا الحرية تتمثل في كونه مواطناً في

نظام الحكم والمجتمع الذي يحمي كلّ من التدخل التعسفي من قبل الآخرين، فإنّه لم يضع للحرية سبباً في حيز الوجود من قبل المؤسسات التي تميز هذا التنظيم السياسي والمجتمعي. فمثل المواطنة، هو ينطوي على شيء أكثر لما وراء الوضع الذي يجري دمجه بشكل مناسب داخل تلك المؤسسات.

قد يظن بعض الناس أن الحرية باعتبارها عدم سيطرة ميزة لا تحمد عقباها وأنها واقع مؤسسي، بمعنى أوضح. وقد يقولون ذلك، إذا ما نظرنا للحرية كشيء يشكل الدولة أو يساعد على تشكيلها، إذن أنها لن تمثل المعيار الذي يمكن للدولة أن تكون الحكم. الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي واقع مؤسسي بمعنى أنها يمكن تشكيلها، وقد لا تكن سبباً في الوجود من خلال الترتيبات المؤسسية التي وضعت في مكانها. ولكن لا يزال بوسعنا أن نقارن الحرية باعتبارها عدم سيطرة ومجموعات مختلفة من المؤسسات التي قد تشكل، ولا يزال بوسعنا أن نجد أن مجموعة واحدة ما، هي أفضل من الأخرى فيما يتعلق بهذه الحرية: يمكننا أن نفعل هذا فقط بالطريقة التي تمكننا من أن نقارن أنواع ومستويات المناعة ضدّ مرض معين، وأن أنواع مختلفة من الأجسام المضادة يمكن أن توفر تصويرياً.

قد تكون هناك مشكلة لهذا النوع المقترح إذا تمّ تحديد الحرية باعتبارها عدم سيطرة من حيث بعض المؤسسات: محددة استناداً إلى الطريقة الإيجابية، حيث يعرف مفهوم الشعبوية الحرية بأنها الرجوع إلى المؤسسات المشاركة الديمقراطية. تعريف الحرية من حيث الديمقراطية المباشرة قد يجعل من المستحيل منطقياً تصنيف المؤسسات الأخرى التي هي فوق الديمقراطية المباشرة ضمن بُعد الحرية. وتعريف الحرية

باعتبارها عدم سيطرة من حيث المؤسسات السياسية المحلية سيكون له تأثير تعطيل مماثل. ولكن الحقيقة أن بعض المؤسسات المحلية تشكل الحرية باعتبارها عدم سيطرة وأن تمتع الناس لا يعني أن الحرية قد تحدّد بالرجوع إلى تلك المؤسسات. فالحرية باعتبارها عدم سيطرة يمكن تعريفها من خلال الرجوع إلى أي مدى وإلى أي دفق حامل محمي من التدخل التعسفي. حتّى لو كان من المفترض أن الحماية الوحيدة المتاحة هي المؤسسية حرفياً، وهذا التعريف لا يزال يمكننا من الحكم على مجموعات مختلفة من المؤسسات، التي تضمنت تلك المحلية منها من خلال لرجوع إلى تعزيزها عدم السيطرة. وتجعل من الممكن أن تفعل هذا في الوقت الذي تسمح لنا أن ندرك أن عدم السيطرة تنتجها أي مجموعة من المؤسسات حيث تنتج في التكوينية، وليس السببية، بمعنى هذا المصطلح.

الفصل الرابع

الحرية والمساواة والجماعة(*)

رأينا في الفصل الأوّل أن تلك المعلومات الواردة في الفكر الجمهوري تتميّز تمييزاً عن الفكر التقليدي الليبرالي الأكثر حداثة من السيطرة، ليس التدخل، باعتبارها مناقضة للحرية؛ وقد حاولت في الفصل الثاني توضيح المفهوم الدقيق للحرية باعتبارها عدم سيطرة. وبحثنا في الفصل الأخير (الفصل الثالث) بطريقة مجردة إلى حدٍ ما، في قدرة عدم السيطرة لتكون بمثابة المثل الأعلى لتوجّه النظام السياسي. ذكرت أن ذلك هو قيمة إنسانية مهمة؛ وإن هناك شيء مع النظام السياسي يجب معاينته؛ وأنه يخدم بشكل طبيعي باعتباره هدفاً لتعزيز الدولة، وليس بوصفه عائقاً لذلك الوفاء.

ننتقل الآن إلى النظر لفترة وجيزة في اثنين من عوامل الجذب الكبيرة جداً، التي تمتلك عدم سيطرة، عندما تعتبر مثالية

(*) سنستخدم مصطلح الجماعة على مقابلها الإنجليزي (Community) حيث نقصد بها، مجموعة من الناس يعيشون في نفس المكان أو يجمعهم وجود سمات معينة من القواسم المشتركة (المترجم).

سياسية. هما المساواة(*) (Egalitaran) المميزة والمجتمعاتية(**) (Communitarian): إنها تدعم الاتصال الفرنسي ما بين الحرية من جانب والمساواة (égalité) والإخاء(***) (fraternité) من جانب آخر. ولعله سيكون من المفيد النظر في هذه الثلاثية الجذابة قبل أن نذهب إلى إلقاء نظرة على التداعيات المؤسسية للحرية باعتبارها عدم سيطرة. وعليه، فإن الاعتراف بمناطق الجذب قد تؤدي بالقراء المتشككين إلى أخذ المناقشة المؤسسية إلى تداعيات ذات خطورة جدية أكبر. وستحدد تلك المناقشة مناطق الجذب الأكثر سلاسة، وتمكننا من اتخاذ بعض الملاحظات الممنوحة، التي من شأنها أن تكون على خلاف ذلك، ليكون النصّ مبيناً عليها في عددٍ من النقاط المختلفة.

1. مثالية المساواة

إن الافتراض الشمولي(****) هو، (Inclusivist) أن كلّ منهم يُعّد

(*) المساواة أو التساوي (Egalitaran) تعني الإيمان بـ مبدأ، أن جميع الناس سواسية ويستحقون الحقوق وتكافؤ الفرص. واصل هذه الكلمة مأخوذ من الكلمة الفرنسية (Egalitarianism) التي تعني المساواة ومشتقة من كلمة "égal" التي تقابل الكلمة الإنجليزية "Equal" بمعنى "متساوي" وهو تيار فكري فرنسي يفضل المساواة بين جميع البشر وأن جميع البشر متساوون في قيمهم الأساسية أو وضعهم الاجتماعي. كما هي فلسفة اجتماعية تدعو إلى إزالة الفوارق الاقتصادية بين الناس، والمساواة الاقتصادية، أو لا مركزية السلطة. وتحدّد بعض المصادر المساواة باعتبارها وجهة نظر في أن المساواة تعكس الحالة الطبيعية للبشرية (المترجم).

(**) المجتمعاتية (Communitarian) هي فلسفة تؤكد على العلاقة بين الفرد والمجتمع وعرفها البعض بأنها المجموعة المتصلة بالتنظيم الاجتماعي في تعاونية صغيرة من المجتمعات الجماعية جزئياً (المترجم).

(***) يعني الثلاثي Liberté, égalité, fraternité بالفرنسية الـ "الحرية والمساواة والإخاء" هو شعار وطني من فرنسا وجمهورية هايتي، ومثال على شعار ثلاثي (المترجم).

(****) الشمولية (Inclusivism) هي واحدة من عدة طرق لفهم العلاقة بين الأديان، حيث تؤكد على أنه في حين أن مجموعة واحدة من المعتقدات غير صحيحة تماماً، فإن مجموعات أخرى من المعتقدات قد لا تقل عن الحقيقية جزئياً. أنّها تقف على النقيض من التفرّد الذي =

واحداً، ولا شيء أكثر من واحد - على افتراض أنه يمثل الخروج من استكشاف الجمهوري هنا ومن أصناف ما قبل العصر الحديث - يجسد بالفعل نوعاً من الالتزام المساواة: وهو ما يعني أن يطلب من دولة ما، معاملة الناس على قدم المساواة. ولكن معاملة الناس باعتبارهم متساوين قد لا تنطوي بالضرورة على المساواة في المعاملة: ذلك لا يعني بالضرورة، على سبيل المثال، أن كلّاً سيحصل على حصة متساوية في كلّ ما يؤخذ على إنّه قاعدة جيدة يحاول النظام السياسي تقديمها (Dworkin 1978).

لنفترض أننا نفكر في الرفاهية أو الفائدة التي هي هدف نظام الحكم. وعليه، فالنفعية[*] (Utilitarian) ستقول أن كلّ تعامل على قدم المساواة إلى المدى الذي أن لا أحد يفضل في القرار السياسي بشأن حيثية نشر زيادة فائدة الموارد، سواء في حياة هذا الشخص أو في ذلك؛ سوف يكون دائماً يعمل على توزيع الموارد أينما كان أدائهم معظمه جيد في تعظيم الفائدة العامة. والنتيجة هي أن تخصيص الأداة التي تدافع عن النفعية قد تتحول إلى أن تكون واحدة غير متكافئة جداً؛ وقد يكون الأمر عادلاً، على سبيل المثال، في أن بعض الناس من الصعب جداً جعلهم سعداء وأنه قد تمّ تجاهلهم بشكل منهجي في التخصيص السياسي لموارد زيادة الفائدة.

= يؤكّد أن طريقة واحدة فقط صحيحة، وجميع طرق الآخرين في ضلال (المترجم).

(*) النفعية هي نظرية أخلاقية تنصّ على أن أفضل عمل هو الذي يعظم فائدة. ويعرف "الفائدة" بطرق مختلفة، وعادة من حيث رفاه الكيانات الحية، مثل البشر والحيوانات الأخرى. ووصف جيرمي بنثام، مؤسس مذهب النفعية، المرافق كمجموع كلّ المتعة التي تنتج عن عمل، ناقص معاناة أي شخص يشارك في العمل. النفعية هي نسخة من العواقبية التي تنصّ على أن عواقب أي عمل هي المعيار الوحيد للصواب والخطأ. وخلافاً لغيرها من أشكال العواقبية، مثل الأنانية، ترى النفعية جميع المصالح على حدّ سواء مهمة (المترجم).

الحرية باعتبارها عدم تدخل لا تحقق المساواة بنفس الطريقة التي تحققها الفائدة. والناس قد يختلفون عن بعضهم البعض على الأقل في اثنين من النواحي التي هي ذات صلة بتحقيق أقصى قدر من عدم التدخل. والبعض هم أكثر عرضة للتدخل مع الآخرين، في ظلّ غياب التدخل القانوني معهم. وبعضهم هم أكثر عرضة للتدخل مع الآخرين، في غياب التدخل القانوني مع هؤلاء الآخرين. وبعضهم هم أكثر خطورة من غيرهم، وبعضهم هم أكثر عرضة للخطر. وهذا يعني أن طريق النظام القانوني لتحقيق أقصى قدر من عدم التدخل بشكل عام، قد يكون هو تركيز جهود تقييدها على أولئك الذين هم أكثر عرضة للتدخل، وتركيز جهودها الوقائية على أولئك الذين هم أقل عرضة للتدخل معها. وهكذا يمكن تعظيم عدم التدخل في ظلّ نظام يأخذ بفاعلية الحرية باعتبارها عدم تدخل بعيداً عن أولئك الذين هم أكثر عرضة ليكونوا منتهكين - لنقل من خلال اعتقالهم بإقامة جبرية والفشل في استثمار الموارد في حماية أولئك الذين هم أكثر عرضة ليكونوا ضحايا.

إن ميزة فائدة «اللا المساواة» (Inegalitarian) وعدم التدخل التي تجعلها غير جذابة نسبياً للأهداف السياسية، سببها التوتر الحاصل مع فكرة، أن كلّ منهم يحسب واحد وليس لأكثر من واحد. وهذه النقطة هي من النقاط التي تعتبر من المسلمات ضمناً لمريدي الحرية باعتبارها عدم تدخل الذين يصرون على أن الهدف ليس الحرية على هذا النحو، بل بالأحرى هي المساواة في الحرية (Rawls 1971). حيث لا توجد وسيلة لتحقيق أقصى قدر من التمتع للمساواة في الحرية، على سبيل المنطق، من دون توزيع الحرية في تدابير متساوية، كما إنَّ التأهيل له تأثير في تحوّل عدم التدخل في داخل هدف المساواة.

على النقيض من الحرية باعتبارها عدم تدخل، ومع الفائدة، تعرض الحرية باعتبارها عدم سيطرة طابع المساواة بشكل كبير. وتتبين الحجة سريعاً، على سبيل المثال، لماذا من غير المحتمل بزوال الحرية باعتبارها عدم سيطرة يمكن تعظيم الترتيبات من مثل الاعتقال الانتقائي (Selective Internment) والانتقائية في ظلّ الحماية. فالحكومة التي تفعل بشكل ملح من خلال الخطورة بشكل خاص وغير المحصنة بشكل خاص، قد تكون هي ذاتها تفعل بشكل جيد جداً. إن الحكومة التي تعمل بشدة من خلال المخاطر الخاصة وغير المحصنة على وجه الخصوص، قد يمكنها هي ذاتها أن تعمل بصورة جيدة جداً من خلال عدم التدخل المتعلق بالآخرين وعدم التدخل المتوقع؛ في حين أنها تمتلك القدرة على التدخل فيها، كما هو مبين من خلال تعاملها مع المحرومين، وقد يكون من المستبعد جداً أن تتدخل بهذه الطريقة. وأنه، في الأساس، هو السبب في هذا الترتيب الذي من شأنه تحقيق أقصى قدر من عدم التدخل المتوقع. لكن الأمور مختلفة بشكل حاسم من وجهة نظر الحرية باعتبارها عدم سيطرة.

سأفترض أن التدابير التي من مثل الاعتقال الانتقائي (Selective Internment)، والانتقائية المشمولة بالحماية لا بدّ أن تمثل الممارسة التعسفية للسلطة من خلال الحكومة أو من خلال الأغلبية التي تشكل الحكومة الرئيسية. وتُعد هذه الإجراءات الشنيعة جداً، أن أي قيود على الإطلاق لا يمكنها أن تجعلها أقل من الأفعال التعسفية التي سوف تحكم: فشلوا بشكل واضح في تتبع المصالح والأفكار التي يتم مشاركتها، ليس فقط من قبل أولئك المستفيدين، لا بل أيضاً من أولئك الذين كانوا مؤثرين. ولكن بعد ذلك، الحكومة ستفعل ذلك بشكل سيء

من حيث عدم السيطرة من قبل المتضررين - من قبل عدم التحصّن والمخاطر - وبشكل ملح في نفس الوقت، بغض النظر عن احتمالات التدخل الفعلي من قبل جميع الأفراد الآخرين في المجتمع.

تضع الحكومة نفسها، بحكم معاملتها للخطر وعدم التحصّن - أو الأغلبية تنشىء نفسها- باعتبارها عاملاً جماعياً يمتلك القدرة على التدخل التعسفي في شؤون أي فرد. إنها تنشئ نفسها باعتبارها سيطرة موجودة مما يقلل بشكل كبير من الحرية باعتبارها عدم سيطرة للجميع في المجتمع. إن الإساءة الإمبريالية الضمنية للجماهير في مثل هذه المبادرة قد فعلت الكثير من الأضرار لقضية عدم السيطرة أكثر من إساءتها الخاصة للسيطرة التي تستهدف خفضها. وهناك احتمال ضئيل هو، أن الاختلافات الإيجابية التي قدمتها تدابير الاعتقال الانتقائي وتحت الحماية ستكون كافية للتعويض عن الخسارة لعدم السيطرة على الجانب الآخر.

إن هذه الحجة مهمة، لأن المبادرات المعقولة التي بموجبها قد يتم توزيع عدم سيطرة غير متكافئ، من المحتمل أن تمثل أعمال سيطرة حكومة. ولكن هناك شيء واحد للمجادلة فيه هو إذا كانوا هم أنفسهم فعل سيطرة، بالقدر الذي يمكن أن يكون واضحاً، فإنّه من المرجح أن يكون تعظيم عدم السيطرة عموماً هو أي مبادرات لمكافحة المساواة. قد يكون السؤال الأكثر إثارة للاهتمام سواء على أقصى قدر من عدم سيطرة الذي يدعم توزيعه أكثر مساواة أو لا، هو إذا كانت المبادرات المتخذة، بما في ذلك مبادرات مكافحة المساواة، وكلها غير مسيطرة ماذا لو تتكوّن المبادرات المناهضة للمساواة، على سبيل المثال، تذهب فقط إلى السماح للاختلافات الطبيعية للموارد غير التعويضية؟ هل

يمكن لهذه المبادرات التي من هذا القبيل غير المسيطرة، والمبادرات المناهضة للمساواة، كما كنا نتناولها أن تكون - تعمل على زيادة المستوى العام لعدم سيطرة التي يتمتع بها في المجتمع؟

هناك نوعان من الأسئلة البارزة للنظر فيها. السؤال الأوّل يحمل على المبادرات التي تسعى إلى إعطاء بعض الناس عدم سيطرة أكثر كثافة من غيرهم، والسؤال الثاني يحمل على المبادرات التي تسعى إلى إعطاء بعض الناس عدم سيطرة أوسع من غيرها: أنها تمنح أو تترك بعض الناس مع مجموعة أكبر أو أسهل من خيار لا سيطرة. والسؤال الأوّل هو ما إذا كان من الممكن تعزيز عدم سيطرة شاملة من خلال السماح لبعض الناس بأكثر كثافة عدم سيطرة من غيرهم. والسؤال الثاني هو ما إذا كان من الممكن القيام بذلك عن طريق السماح لبعض الناس للتمتع بقدر أكبر من الاختيار المسيطر عليه لا سيطرة: من خلال السماح لهم للاستمتاع باختيار لا سيطرة على عدد أكبر من القضايا أو في ظلّ ظروف أقل التكاليف من خلال السماح لهم، في الواقع، أن يكونوا أفضل مادياً من الآخرين. إنني يمكن أن أجادل أني أذهب إلى القول بأنَّ نظام الجمهوري الذي يسعى إلى تحقيق أقصى قدر من عدم سيطرة، لا بدّ أن يتجنب المبادرات التي تترك كثافة عدم سيطرة غير متكافئة، ولكن ليس هناك وجود إلى مثل هذا التقييد الذي ينطبق على ترك مدى عدم سيطرة غير متكافئة - في الواقع، ترك الموارد المادية. فمن دون الحاجة بالضرورة إلى تبني المساواة المادية، إذن، يكون مطلوباً وجود عواقبية جمهورية لدعم ما يمكننا وصفه بأنَّه «المساواة الهيكلية» (Structural Egalitarianism). قد تكون هناك أسباب كثيرة وراء الجمهوريانية التي ينبغي أن تسعى إلى تقليص الفوارق المادية، بطبيعة الحال، كما سنرى

في الفصل التالي. لكن الاتصال مع المساواة المادية ليست ضيقة مثل الاتصال مع المساواة الهيكلية - ليس باعتبارها مستقلة عن الحالات الطارئة التجريبية (Empirical Contingencies).

المساواة الهيكلية

الاعتبار الأساسي الذي يقودني للدفاع عن المساواة الهيكلية هو، أن كثافة الحرية باعتبارها عدم سيطرة التي يتمتع بها الشخص في المجتمع ما هي إلا وظيفة القوى الأخرى، فضلاً عن تلك الخاصة بهم. فلو أخذنا قوى شخصاً ما لتشمل جميع تلك العوامل، فمن شأن ذلك أن يؤثر على النفوذ السياسي والقانوني والمالي والاجتماعي. كما إنّ كثافة حرية شخص ما باعتبارها عدم سيطرة - إذا كنت ترغب، مستوى حمايتهم - هي ليست مجرد وظيفة من الصلاحيات التي تّمكن الشخص مقاومة أو ردع التدخل التعسفي من قبل الآخرين. لا بل هي أيضاً وظيفة من الصلاحيات في التصرف لهؤلاء الآخرين لـ الاعتماد على طبيعة وحجم القوى الأخرى، ما يمّكن قواهم الخاصة بهم بلوغ الاختلاف بطريق المقاومة والردع. ففي مملكة العميان، يكون الرجل الأعور العين ملكاً. وهذه النقطة، أن نتيجة الشخص المطلقة لما يتعلق بكثافة عدم السيطرة هي وظيفة بدرجة نسبية لما يتعلق بالقوى: بل هي وظيفة من نسبة القوة(*) (Power Ratio) في المجتمع ككل.

حقيقةً أن حرية كلّ شخص باعتبارها عدم سيطرة هي وظيفة

(*) نسبة القوة (Power Ratio) هي الطريقة المستخدمة عن طريق شركات وسائط الإعلام لقياس أداء الإيرادات بالمقارنة مع حصة الجمهور التي تسيطر عليها. ومن أجل استخدام نسبة القوة، يجب على الشركة أن تعرف ثلاثة أرقام هي: إجمالي الإيرادات في السوق، وإيرادات الشركة، وحصة الجمهور (المترجم).

القوى النسبية التي لها تأثير فوري على إمكانية زيادة الكثافة الشاملة لعدم السيطرة عن طريق إدخال عدم مساواة أكبر في توزيعها. إن أي مبادرة مكافحة المساواة ستجعل على الأقل فريقين هما أقل تساوياً في حدتهما لعدم السيطرة. أنّها ستفعل ذلك إما عن طريق زيادة قوى الشخص الكبرى أو من خلال خفض صلاحيات الطرف الآخر أو بالأمرين معاً في آن واحد: بأي طريقة، ذلك سيؤدي إلى تفاقم نسبة القوة للطرف الأقل حظاً. ولكن إذا كان الغرض من المبادرة رفع الكثافة الإجمالية لعدم السيطرة بنفس الهامش عن طريق الذي يرفع كثافة عدم سيطرة الطرف المفضل، فإنها سيئة التصميم. فبالنسبة إلى التحوّل في نسبة القوة التي ترفع الكثافة المطلقة للطرف المحظوظ بعدم سيطرة، وذلك من خلال الفسحة أ (بالنسبة للميزة) التي ستعمل في نفس الحالة الإسكاتية لخفض كثافة الشخص الأقل حظاً لعدم السيطرة، وبالأرقام المطلقة، بواسطة الفسحة د (بالنسبة للمتعثرة). فالكثافة المطلقة للطرف الأضعف لعدم السيطرة هي وظيفة القوى النسبية (Relative Powers)، ولا بدّ لمبادرة مكافحة المساواة أن تزداد سوءاً.

لا يمكن لمبادرة مكافحة المساواة أن تنجح في تحقيق أقصى قدر من الكثافة المتوقعة لعدم السيطرة، إذن، إذا كان الهامش فقط أو الهوامش التي هي من خلال زيادة عدم السيطرة المتوقعة لتعويض الميزة للهوامش التي هي من قبل عدم السيطرة المتوقعة للمتعثرة. ولكن ليس هناك سبب للاعتقاد بأنَّ الهامش - أ يسير عموماً نحو أن يكون أكبر من الهامش - د. كما أنه ليس هناك سبب للاعتقاد بأنَّ أولئك الذين يستفيدون من القيمة المطلقة لمبادرة مكافحة المساواة هم ذاهبون للتمتع بزيادة ذلك التعويض عن فقدان أولئك الذين يعانون من القيمة المطلقة لهذه المبادرة.

هذه الملاحظة بالفعل قد أعطتنا درساً ذا صلة بالأمر. وهذا يعني أنه في الحالة غير المحتملة يمكننا أن نبدأ من قاعدة المساواة، حيث يتمتع الجميع بنفس الكثافة لعدم السيطرة، وسيؤدي ذلك إلى القليل من المغزى أو انعدام التفكير في اللجوء إلى مبادرات مكافحة المساواة، وذلك من أجل زيادة الكثافة الشاملة لعدم السيطرة التي يتمتع بها. وهناك احتمالات ترى بأنَّ مثل هذا اللجوء سوف يقلل من الكثافة الشاملة لعدم السيطرة في نفس الوقت، لأنه يجعل توزيعه أقل بصورة متساوية.

ولكن ماذا لو بدأنا، لأنها أكثر قبولاً لنفترض من قاعدة لا تحقق المساواة؟ هل هناك أي سبب، إذن، أعتقد أن السياسات المناهضة للمساواة قد تزيد من الكثافة الشاملة لعدم السيطرة؟ لا، لا يمكن. وعلى العكس تماماً، هناك كلّ ما يدعو للاعتقاد بشكل عام بأنَّ أي تدخل لمعاداة المساواة سيكون أقل شأناً من بعض المؤيّدين للمساواة هذه. هنا أنا انتقل من الاعتبار الإضافي إلى الاعتبار الذي يرى أن كثافة الشخص المطلقة لعدم السيطرة هي وظيفة من القوى النسبية. الاعتبار الثاني هو، كما وضعناها سلفاً، أن قدرة نسبة القوة الشخصية لإنتاج كثافة عدم سيطرة تخضع لتناقص الإنتاجية الحدية (Marginal Productivity).

وحيثُ إنَّ نسبة القوة لشخص ما هي وضيعة جداً، فإن أي تحسن في وضعهم سيجعل الزيادة كبيرة في كثافة عدم السيطرة. وحيثُ إنَّ نسبة البدء جيدة، فإن أي تحسن سيجعل الزيادة صغيرة نسبياً في كثافتها لعدم سيطرة. وبشكل عام، وباعتبار أن النسبة في السؤال قد تحسنت فإن الوظيفة من نسبة الكثافة ستنخفض؛ وأن الأمر سيستغرق المزيد والمزيد من التحسن في النسبة إلى إنتاج بزيادة معينة في عدم سيطرة. وتخضع التحسينات في النسبة إلى تناقص الإنتاجية الحدية لما يتعلق بكثافة عدم السيطرة التي تجعلها ممكنة.

تخيل أننا نتعامل مع شخصين فقط، أ وب. لنفترض أن الشخص أ يمتلك ما فيه الكفاية من الموارد ويمكنه بشكل جيد أن يكون قادراً عموماً مقاومة التدخل الحاصل من (ب) أو قادر على ردع (ب) من تدخله. لنفترض، بعبارة أخرى، إن الشخص أ يميتع بكثافة عالية لعدم السيطرة في المجتمع الذي يشكله كلّ من الشخص (أ) والشخص (ب)، كما إنّه يتمتع بعدم خضوعه للتدخل في الإرادة ويمكنه الإفلات من العقاب من (ب). وفي مثل هذه الحالة، إنها لا تفعل الكثير لعددك من عدم السيطرة لزيادة صلاحياتهم إلى أبعد من ذلك؛ وفي الواقع، قد لا تفعل شيئاً على الإطلاق: قد يكون الشخص (أ) عند نقطة حيث الصلاحيات الإضافية تمتلك إنتاجية حدية تساوي صفراً[1]. قد تكون الزيادات بصورة أكثر أو أقل هي زائدة عن الحاجة، وقد يوفر الشخص أ مع القوى التي ليست هناك حاجة حقيقية لها لأغراض عدم السيطرة. وهي حالة تتناقض مع ماهية تلك الزيادات التي تحققت من قبل الشخص أ الذي كان عاجزاً عن ذلك نسبياً وغير قادر عموماً لمقاومة أو ردع الشخص (ب) في حالة تدخله. وفي مثل هذه الحالة، فإن قيمة الزيادات قد يكون أكبر من ذلك بكثير.

حقيقة أن التحسينات في نسبة القوة عند شخص ما هي عرضة لتناقص الإنتاجية الحدية فيما يتعلق بكثافة وسائل عدم السيطرة إذا بدأنا من قاعدة اللا مساواة (Inegalitarian) فإن أي مبادرة لمكافحة المساواة

---

(1) قد يكون هناك نقطة حيث تكون الزيادات أخرى في نسبة الموارد لها تأثير سلبي، وتحد من عدم سيطرة الشخص نسبية للآخرين؟ وقد تكون الإنتاجية الحدية لزيادة نسبة الموارد سلبية، وليس فقط مساوية صفر؟ قد يبدو ذلك، أنه يمكن منذ الزيادات الأخرى في الموارد المتاحة لشخص ما هدفها بالتأكيد هو الاستياء، وبالتالي تسهيل العمل الجماعي من قبل الآخرين. ولكن هذا يعني أن الزيادات الأخرى في الموارد للشخص ما هي أكثر من كافية للتعويض عن الزيادة في الموارد الأخرى: الزيادات التي تذهب مع تسهيل العمل الجماعي. وهذا يعني أن الزيادة في موارد الشخص المعني لا تجعل، بعد كل شيء، هناك زيادة في نسبة مواردهم.

يمكن أن نأمل أنها تفعل كذلك في إنتاج عدم سيطرة شاملة على أساس أنها مناظرة مؤيدة للمساواة الواحدة. إن أي تدخل من قبل معاداة المساواة هو زيادة في فرق كثافة عدم السيطرة التي يتمتع بها اثنين من الأفراد. على الأقل. وهذا يعني ضمناً أنه لا بدّ لها من تحسين نسبة القوة للفرد الأفضل حالاً بدلاً من تحسين نسبة القوة للفرد واحد الأسوأ حالاً. ولكن، لأن وظيفة نسبة القوة إلى كثافة عدم السيطرة هي تخضع لتناقص الإنتاجية الحدية، فيجب علينا عموماً أن نتوقع تدخل مكافحة المساواة بعدم القيام بذلك إلى جانب التدخل المنافس الذي من شأنه أن يحسن نسبة القوة للفرد الأسوأ حالاً[2]. حيث ينطوي على تدخل مكافحة المساواة في إنفاق موارد القوة الممنوحة (Power-Conferring) التي تمّ تصميمها لزيادة الكثافة الشاملة لعدم السيطرة، ويبدو أن تلك الموارد تمتلك كفاءة كبرى لإنفاقها على الفرد الأقل يسراً دون الأفضل حالاً.

لنفكر في محاولاتنا لتحسين الكثافة الإجمالية لعدم السيطرة وكأننا نصعد خطوة على السلم. فكلّ خطوة تصاعدية نمتلكها ستكون سلبية وكذلك سيكون لها أثر إيجابي، إذا كان ذلك ينطوي على تدهور نسبة القوة لشخص ما. وفي نفس الوقت كلّما يزيد هذا أو تزيد كثافة ذلك الشخص لعدم السيطرة، سيقلل ذلك من شخص آخر. ويمكن أن نفكر في هذا التأثير السلبي وكأنه هبوط في أدنى السلم من خلال هامش معين مع كلّ خطوة تصاعدية بالإمكان اتخاذها. فتأثير أي محاولة من هذا القبيل لتحسين الكثافة الإجمالية للسيطرة يمكن أن تكون ممثلة، إذن، باعتبارها صافي التغير في الارتفاع كنتيجة الصعود خطوة، وفي الوقت نفسه وجود هبوط السلم. ما قمنا بالمجادلة فيه هنا، هو أن صافي

(2) أفترض، ظاهرياً، أن الآثار الإنتاجية لتدخل المنافسة على شخص يفضل أن لن تفوق الآثار الضارة لعدم سيطرة الفرد الآخر.

التغير في الارتفاع الذي تحقق من قبل أي مبادرة لمكافحة المساواة لا بدّ أن تكون أقل فائدة من التغيير الذي كان يمكن أن يتحقق في ظلّ بعض ما يقابلها، والخطوات الموالية للمساواة. الخطوة الواعدة هي دائماً الخطوة التي تجعل هناك قدر أكبر من المساواة.

لقد أظهرت حججنا أنه من غير المحتمل تعظيم عدم السيطرة في كثير من الظروف التي تتطلب المزيد من الانحراف عن كثافة المساواة: هذا فيما يتعلق بالمساواة، كما هو الحال في الكثير من النواحي الأخرى، هناك تناقض صارخ بين قيمة الحرية باعتبارها عدم سيطرة وقيمة الحرية باعتبارها عدم تدخل. فبالنسبة إلى كلّ الأهداف العملية، الهدف الذي حددناه لأنفسنا في تبني المثل الجمهوري للحرية هو تعزيز كثافة مساواة عدم السيطرة. وإن الافتراض العام يمكن أن يكون أن عدم السيطرة سوف لن يتعزز ما لم يكن هناك زيادة في المساواة مع الذي يتمتع بكثافة عدم سيطرة.

إن التأكيد بقوة على جانب المساواة هذا الذي يعتبر الحرية عدم سيطرة يجعلنا نتصل مرة أخرى مع التقليد الجمهوري الطويل الأمد. فبينما كان هذا التقليد بالتأكيد نخبوي في تجسيده قبل العصر الحديث، ويقييد قلقها إلى مالكها، وذكوريتها السائدة، فإنّه أكد على أهمية المساواة بين المواطنين من بداياتها الأولى (Wirszubski 1968: ch. 1). حيث تسعى المساواة المطلوبة والمساواة أمام القانون وأمام كلّ الأدوات المتاحة للتأكيد على حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة؛ وأنّها لا تنطوي على المساواة المادية. ولكن لقد جرى إعداد المفكرين الجمهوريين للمجادلة بأنّه قد يكون من الضروري أن نعمل على الحدّ من ثروات وقوة الأغنياء جداً من أجل ضمان حرية متساوية للجميع؛ وقد يكون من

الضروري أن تكون هناك قيود شديدة على المستويات الكمالية أو ترف الثراء (Oldfield 1990). إن التزامهم بالحرية المتساوية ليس موقفاً فارغاً فحسب، بل هو موقف قد يذهب إلى قلب قيمة النظام.

قد لا يقتنع البعض بأنَّ العلاقة بين عدم السيطرة وكثافة مساواة عدم السيطرة هي علاقة مشدودة بعمق، كما كنت أعتبر أنها ستكون. فإذا أريد لها أن تكون وفية بشكل جوهري في التقليد الجمهوري، إذن - أكثر شمولية، على فكرة أن كلّ واحدة منها لحساب واحد، وليس لأكثر من واحد - مثل هؤلاء المفكرين الذين لهم علاقة مع الحرية باعتبارها عدم سيطرة، عملوا مثل ما عمل راولز والعديد من الليبراليين مع الحرية باعتبارها عدم تدخل. أنّهم سيتخذون حرية متساوية بالمعنى الدقيق للكلمة، حرية مساواة مكثفة - لتكون شغلهم الشاغل. وأنا شخصياً لا أعتقد أن هذا التحرّك ضروري، نظراً لطابع المساواة للقيمة الأساسية، وهكذا سأواصل اتخاذ عدم السيطرة على هذا النحو إلى أن تصبح هدف نظام الحكم الجمهوري. ولكن ليس لدي أي اعتراض كبير إذا كان الآخرون هم غير مقتنعين وأتمنى عليهم رمي الهدف صراحة الذي يعني الحرية باعتبارها مساواة عدم سيطرة مكثفة.

المساواة المادية

ولكن إذا التزام مشروع تعظيم الحرية باعتبارها عدم سيطرة بمساواة الكثافة مع الحرية التي يتمتع بها الناس، أو على الأقل لتجنب أي مبادرات لمكافحة المساواة، فما هي آثارها على المساواة في نطاق الخيارات لا سيطرة الناس. هل هذا يعني أنه في أي لحظة حيث يختلف الناس في النطاق أو سهولة الخيارات المتاحة لهم - في أي لحظة، في الواقع، حيثُ إنَّها تختلف في الموارد المادية - فمن الأفضل دائماً لعدم

السيطرة الشاملة أن تكون على ما ينبغي هناك مساواة؟ يعني، بشكل أكثر تحديداً، أنه إذا كان للدولة الاختيار بين السماح لعدم مساواة معينة في مدى خيار لا سيطرة أو فرض هذه المساواة، يجب أن تسير الأمور دائماً نحو طريق المساواة؟

لا، ليس كذلك. قد يكون تكبير المستوى العام لعدم السيطرة في المجتمع عند نقطة حيث يتمتع بعض الناس بدرجة أكبر من اختيار لا سيطرة أكثر من الآخرين، لنقل لأنهم يعملون بهمة أكبر ويملكون المزيد من الموارد. سوف أبحث في الفصل التالي بالطريقة التي تعزز الحرية بوصفها عدم سيطرة والتي من المرجح أن تكون في العالم الفعلي الذي يتطلب الحدّ من عدم المساواة المادية (Material Inequalities). ولكن لنسجل نقطة هنا وهي إذا كانت هناك علاقة بين زيادة عدم سيطرة وضمان المساواة المادية (Material Equality)، فأنها ليست علاقة من النوع القوي الاتصال، الذي يربط مشروع العواقبية في المساواة الهيكلية؛ كما أنه لا يمكنها إحرازها في مجموعة واسعة من العوالم الممكنة.

لنفترض أن الدولة التي تساوي حيازات الناس، أنها تفعل ذلك بطريقة غير مسيطرة. حتّى وإن كانت مثل هذه الدولة تفرض قيوداً قانونية على نمو حيازات أكثر ثراء، وبالتالي حتّى وإن كانت هذه القيود على مدى خياراتهم في لا سيطرة، وذلك من أجل رفع القيود غير القانونية على حيازات هؤلاء الذين هم أقل ثروة وعلى مدى خياراتهم المتاحة إلى لا سيطرة. ولكن هذا يعني أن أي زيادة في مدى اختيار لا سيطرة الذي يتم تحقيقه في جزء من هؤلاء الذين هم أقل غنى والذي من شأنه أن يعوض، وربما يفوق، من خلال الانخفاض في مدى اختيار لا سيطرة الذي يفرض التدخلات القانونية على أولئك الذين هم أكثر ثراء. ليس

هناك سبب للاعتقاد بأنَّ هدف التساوي ممسوك به، ومن خلال مدى اختيار تساوي لا سيطرة، حيث يمكن للدولة أن تتوقع تحقيق أقصى قدر من المستوى العام إلى عدم سيطرة في المجتمع؛ حتّى وإن افترضنا أن مبادرات التساوي قد لا يكون لها طابع - وهذا، بالطبع، أمر مثير للجدل للغاية - وقد تكون لديهم أيضاً تأثير مفروض أكثر لحدود إزالتهم.

إن الفرق بين الوضع هنا والوضع مع الكثافة هو فرق مثير للاهتمام. وإن مدى خيارات الناس المتاحة لـ لا سيطرة قد تكون وظيفة، وليس فقط من الأمور التي تمتلكها، ولكن هي أيضاً من مقتنيات الآخرين: وبالتالي ينعكس ذلك على تكاليف الاختيار. وهذا قد يجعل الآمر بالتوازي مع الادعاء بأنَّ شدّة عدم سيطرة الناس هي وظيفة، وليس فقط من القوى الخاصة بهم، ولكن للقوى الأخرى. لا بل أن الفواصل الموازية للأسفل هي في احترام المزيد من الأهمية بمكان. ففي حين أنه بالنسبة إلى نسبة القوة للشخص تكون خاضعة لتناقص الإنتاجية الحدية في تأثيرها على حدتها لعدم سيطرة، نجد أنه لا شيء مماثل قد يحصل لوصفه ما بين نسبة المقتنيات للشخص ومدى اختياره إلى اللا سيطرة.

قد يكون المال الذي سيمكنني من القيام بشيء ما، فالفقراء الذين هم مثلي سيمكنهم المال أيضاً من القيام بالضبط بنفس الأشياء. إن الأداة المساعدة المستمدة من المال قد تتضاءل مع الثروة، ولكن قدرتها على شراء الأشياء، وقدرتها بالتالي على تمديد اختيار اللا سيطرة، بالفعل لا يمكن فعلها. وبالتالي ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنَّ على أي خيار إضافي أنه يسمح لأولئك الذين هم ميسوري الحال بالفعل، ولديهم حداً أكبر من الاختيار، وأن الدولة بالتأكيد لا يمكنها فعل الأفضل للتوجّه نحو خيار إضافي لذوي الثراء الأقل. فإي موردٍ، وأي اختيارٍ، يعطي

أقل حظاً يجب أن يؤدي إلى الأخذ من ميسوري الحال، وعليه سوف لن تكون هناك أي ميزة لأزمة، من وجهة نظر تعظيم مدى اختيار اللا سيطرة، في هذا التحوّل. وعلى العكس تماماً، يمكننا أن نتصور العديد من الحالات التي يكون هناك خسارة فيها: الحالات التي يكون فيها، على الرغم من أن الدولة لا تزال غير مسيطرة، محاولة لفرض المساواة التي تتضمن تكاليف تقلل من الكَمّ الكلي لاختيار لا سيطرة.

النتيجة هذه محبذة. ففي حين أن المشروع الجمهوري لتعزيز الحرية الشاملة باعتبارها عدم سيطرة لا يعني تشدد متألق لمساواة عدم السيطرة، وأنها لا تنطوي بالضرورة تمدد مساواة اختيار اللا سيطرة. فبينما يلتزم المشروع بالمساواة الهيكلية، كما وضعتها أنا، وبينما سجلت تحسناً جيداً بهذا الصدد، فهي لا تلتزم أساساً بأي نوع من المساواة المادية. قد يكون هناك حالة لإقامة بعض المساواة المادية - هذا الشأن هو محوري بالنسبة للجزء الثاني من هذا الكتاب - ولكنه يخضع لحالات الطوارئ الأكثر تجريبية من قضية تحقيق المساواة الهيكلية: القضية هي لإرساء المساواة بشدة مع أي من الناس الذين يتمتعون بالحرية بوصفها عدم سيطرة.

المساواة والأطفال

الاستعلام النهائي. كلّ ذلك هو حسِناً للجدل الذي يرى أن تعزيز شدّة عدم السيطرة سوف تميل إلى مساواة ذلك، عندما يكون لدينا أكفاء، الأفراد البالغين بنظر الاعتبار. ولكن إلى أي مدى سيكون هذا الهدف يتفق مع علاج الأطفال، على سبيل المثال، باعتبارهم أعضاء متساوين في المجتمع؟ أعتقد أنه من المهم أن ندرك أن الأطفال، وربما بعض فئات أخرى من الناس، هم في موقع قريب خاصة من الدولة والمجتمع.

ولا يمكن أن يُعطى الأطفال نفس الفرص المتاحة للبالغين إذا أريد لتلك الفرص أن تكون ممكنة، عندما يصبحون بالغين، للتمتع بنوع من عدم السيطرة التي من شأنها أن تمنحها الجمهورية: أنها يجب أن تخضع إلى التخصصات المتأصلة، كما يعرف أي والد، في تعزيز التعليم والتنمية. فكيف سيتم التعامل مع الأطفال في ظلّ نظام يعزز حرية عدم سيطرة؟ وهل سوف يتحولون في النهاية إلى العيش تحت رحمة أولياء الأمور والمعلمين؟ قطعاً لا. إن وجهة نظر الجمهوري تشير إلى أنه يجب أن يتمتع الأطفال بكثافة قياسية بعدم السيطرة، بمعنى يستوجب أن يكون محمياً فضلاً عن أي شخص آخر ضدّ السلطة التعسفية. إن الضوابط التعليمية وتربية الأطفال تقلل من مجالات الاختيار التي تكون مفتوحة للأطفال، ولكن هذه الضوابط التي هي في مدى اختيار اللا سيطرة، ضرورية رغم أنها كذلك، سوف لن تكون شرعية عند أي تفاهم حول شدّة عدم سيطرة الطفل.

في الوقت الذي يتم إعطاء الآباء والأمهات والمعلمين صلاحيات خاصة على الأطفال، إذن، كما يُعطي القانون صلاحيات سلطة على البالغين العاديين، ولكن هذه الضوابط لا تعطيهم أي حقّ في التدخل التعسفي. إن الآباء والأمهات والمعلمين الذين يخضعون لمثل هذه القيود، يتعرضون لمثل هذه الاحتمالات من العقوبة، حيثُ إنَّ من الناحية المثالية هناك أمرين مؤكّدين: **أولاً**، أنهم سيسعون لتعزيز المصالح ذات الصلة مع الأطفال؛ **والثاني**، هم سيسعون لتعزيز تلك المصالح من خلال الأضواء غير الذاتية التحساس(*) (Non-Idiosyncratic). وعليه،

(*) ذاتي التحساس (Idiosyncratic) هو الشي الذي يتعلق بالخصوصيات. ويعني التصرف الفريد من نوعها للفرد... ترتبط ومع ذاتي التحساس وأحمق. معتوه هو اليونانية القديمة لـ "المرء". الشخص ذاتي التحساس هو الشخص الذي يفعل أشياء بطريقته الخاصة. وكان =

قد يسمح للآباء والمعلمين ممارسة تدخل كبير في حياة الأطفال، بعبارة أخرى، ولكن هذا التدخل من شأنه أن يكون مصمماً لتتبع اهتمامات الأطفال وفقاً لأفكار معيارية، وأنها لن تشكل شكلاً من أشكال السيطرة.

2. مثالية المجتمعانية

في النظرية السياسية المعاصرة، غالباً ما تمثل الليبرالية والمجتمعانية (Communitarianism) النُهج الرئيسيّة البديلة. حيث تؤكد الليبرالية على أهمية الحرية الفردية - الحرية باعتبارها عدم تدخل - وتصرّ المجتمعانية على نفس القدر من الأهمية على المساواة، حتّى في العلم المسبق، في الانتماء الطوائفي (Communal). وتبدو ليبرالية الدولة التي من شأنها أن تكون مجردة من الانتماءات الطوائفية والثقافية المختلفة الناس - دولة من شأنها أن تكون محايدة بين هذه الالتزامات وحتّى التعامل - المنتهية في نهاية المطاف مع الفرديات. وتبحث المجتمعانية، على الأقل في بعض إصداراتها، عن الدولة التي سيتم جعلها مطعمة عن كثب بطريقة المجتمع في الحياة، محايدة مهما كان ثمن الحياد، ومن شأنها أن تولد التعلق والالتزام عند مواطنيها.

رأينا في الفصل الأخير بأنَّ السعي الوجيزة المحايد نسبياً للدولة - موجز غير مرتبطة بأي تصوّر صالح معين - الجمهورية تنضم إلى الليبرالية ضدّ المجتمعانية. ولكن ميزة عدم السيطرة التي أريد الآن أن نؤكد بأنها تعني أنه لا يزال هناك أمل صلب قد تنجذب إلية المجتمعانيات من خلال المشروع الجمهوري. هذه الميزة، في كلمة واحدة، هي أن الحرية

= المعنى الأصلي من أحمق أساساً "على جو العادية" - الشخص العادي الذي يحتفظ لنفسه (المترجم).

بوصفها عدم سيطرة هي مثالية مجتمعانية بطبيعتها. تركز المجتمعانيات على السلع المجتمعانية، لي افتراض أن هذه المثل العليا ترتبط دائماً مع أشياء معينة، والمفاهيم الطائفية (Sectarian) لكيفية عيش الناس. وأنا أزعم أن الحرية بوصفها عدم سيطرة على وجه التحديد هو نوع من المثالية المجتمعانية التي يجب أن ندعوهم لها، في حين أن رفض هذا الافتراض سيؤدي بالتالي إلى الفشل في بعض الحياد، وفق ما جادلت بذلك مسبقاً، ويبقى نوعاً من الخير الذي هو أن أي شخص تقريباً، أو على الأقل أي شخص في مجتمع تعددي من المتوقع أن يكون مرغوباً وذا قيمة.

لا بأس أن تكون هناك مثالية مجتمعانية، في شعوري، ولكن فقط بالقدر الذي يُظهر اثنين من الميزات: صالح اجتماعي(A Social Good) وصالح عام (A Common Good). سوف يكون الصالح اجتماعياً إلى الحدّ الذي يكون افتراضه مسبقاً موجود عند عدد من الناس الذين يظهرون المواقف المتعمدة وربما الأنشطة المتعمدة :Pettit 1993a) ch. 3؛ باعتبارها مسألة منطقية تذهب وتأتي، مثل التضامن أو المكانة، مع مجيء وذهاب التصرفات التفاعلية عند الناس (Miller 1990). وسوف يكون الصالح عاماً إلى الحدّ الذي لا يمكنه أن يزيد (أو ينقص) لأي عضو في جماعة ذات صلة من دون أن يتم في نفس الوقت زيادة (أو نقصان) للأعضاء الآخرين في المجموعة: أنه يحتوي على نوع من عدم الإقصاء الذي يعزوه الاقتصاديون إلى السلع التي هي من مثل الهواء النظيف والدفاع الخارجي. وسوف يكون الصالح العام جزئياً إلى المدى الذي لا يمكنه الزيادة لواحد من دون الزيادة للآخرين؛ وسوف يكون الصالح العام تماماً إلى المدى الذي لا يمكن الزيادة لواحد دون

الزيادة للجميع.

من بين القيم الأساسية المتفحصة بعناية في الفلسفة السياسية المعاصرة، كانت معظمها ليست صالح مجتمعياني. الكثير منها ليس بضائع اجتماعية، وسواء كانت اجتماعية أو لا، فإن الغالبية لا تظهر أي درجة عموم شَمول (Commonness). أنا أفكر بتلك البضائع كما لو كانت مثل المنفعة والسعادة، الإغاثة من البؤس والفقر والعدالة باعتبارها إنصافاً، وبالطبع حرية باعتبارها عدم تدخل[3] (Pettit 1993a: 304-7). هذه البضائع قد تعمل بصورة سيئة للغاية على معيار عموم الشمول، لأنه من حيث المبدأ من الممكن لشخص ما القيام بعمل جيد في مثل هذه الشروط فيما يكون اتّباعه يخفقون. إن الآخرين غير سعداء أو معدمين أو معاملتهم غير عادلة، أو الكثيرون الذين لا يعني لهم التدخل بحدّ ذاته أي شيء، إنني أحس بسوء شديد في داخلي تجاه هذه المعايير. وأن البعض الآخر عرضة للمعاناة لمثل هذا المصير الذي لا يعني بحدّ ذاته أنّني من المحتمل أن أعاني من نفس المصيبة: الاحتمالات هي دالة أكثر من أن تكون ظروف فردية.

قد تكون الطبيعة غير المجتمعاتية (Non-Communitarian) لهذه الأهداف مسؤولة عن العداء الذي ينظر إليه من قبل العديد من نقاد النظرية الليبرالية المعاصرة. فإذا كانت الدولة تمتلك مهمة الترويج لهذه البضائع، إذن، هي في الأساس مؤسسة تسوية تبحث عن أفضل

(3) بضائع المساولة بشكل صريح - المساواة المادية، وتكافؤ الفرص... إلخ. - تحقق نتائج أفضل. وعلى الرغم من أنه من الممكن تحسين وضع شخص فيها يتعلق بالمساواة من دون تحسين وضع الآخرين، إلا أنه من المستحيل تحقيق المساواة الكاملة لشخص ما من دون القيام في الوقت نفسه بتحقيق ذلك للجميع.

طريقة للتوفيق بين الأطراف المتضاربة من مختلف الناس. فعندما أطلب تكريم مثل هذه الدولة، مطابقة للقوانين والتوقّعات، لم أدعو لتحديد مع أي جماعة أو جماعات التي تعمل الدولة على خدمتهم وفق القواسم المشتركة، وللمنطق ذاته يمكنني تأكيد انفصالي عن الآخرين والمنافسة معهم. ولعل هذا يعني أنه نوع من الجدل الذي يحدد المجتمعاتية ضدّ الليبرالية. ولكن مع ذلك الوضع الجيد في هذا الصدد، لأنها حجة لا يمكن أن توجّه ضدّ النظرية الجمهورية التي تبدأ من قيمة الحرية باعتبارها عدم سيطرة. فلهذه القيمة طابع مجتمعياتي لافت للنظر (Philp 1996). إن كلاهما على حدّ سواء صالح اجتماعي وصالح عام.

رأينا في الفصل الثاني أن الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي صالح اجتماعي ناجم عنها، لا بحكم عدم وجود أشخاص آخرين، ولكن بحكم الفحوصات على قدرة الآخرين على ممارسة السيطرة. حيث لا يمكنك التمتع بالحرية باعتبارها عدم سيطرة افتراضياً، كما وضعناها، ولا يمكنك الاستمتاع بها لمجرد عدم وجود أشخاص آخرين بشأنها. الحرية باعتبارها عدم سيطرة تأتي عن طريق التصميم فحسب: فقط لأن هناك ترتيبات قانونية واجتماعية في المكان الذي يضمن أن الناس الآخرين الذين هم على وشكّ التدخل، لا يمكنهم أن يتدخلوا بشؤونكم على أساس تعسفي. فالحرية باعتبارها عدم سيطرة تتطلب حرية مدينة لا حرية صحية. وسنرى الآن أن هذا الصالح الاجتماعي هو أيضاً صالح عام، وبالتالي يجب أن يكون هذا هو النداء العظيم للمفكرين المجتمعاتيين.

للتمتع بعدم سيطرة يجب عليك أن تكون في موقع حيث البعض الآخر غير قادر على التدخل في شؤونك الخاصة على أساس تعسفي. ولكن لا أحد سيكون قادراً على التدخل بشؤونك الخاصة تعسفياً فقط

إلى الحدّ الذي لا أحد قادر على التدخل مع مَن هم على شاكلتك، وعلى وجه الخصوص لمن هم على شاكلتك الخاصة في مسائل المقاومة والتعرض للتدخل: في مسائل الضعف. وإلى الحدّ الذي أن هؤلاء الآخرين يتعرضون لتدخل تعسفي، وأنت أيضاً تتعرض، إلى الحدّ الذي يسيطرون، وأنت تسيطر أيضاً. لذلك، إنك تتمتع فقط بعدم سيطرة، بقدر عدم السيطرة التي هي تضمن لمن هم في نفس الفئة الضعيفة التي أنت منها. أولئك هم منكم في نفس حوض الطبقة؛ إذن الثروات الخاصة بك في حصص عدم السيطرة هي مترابطة بشكل وثيق.

بالنسبة إلى كلّ ما يستتبع هذه الملاحظة الخاصة بك، بطبيعة الحال، قد تكون طبقتك الضعيفة المنفردة؛ إذ يعني قد تتكوّن الطبقة الضعيفة منك أنت وحدك. ولكن أولئك الذين يتدخلون بشكل تعسفي بشؤون الآخرين، إذا لم تكن عشوائية تماماً في خياراتهم، يمكنها القيام بذلك على أساس بعض المؤشرات: هذه زوجتي، وهذا شاب أسود البشرة، وهذا عامل مهاجر، وهذا شخص كبير واهي القوى، وهلم جراً. وهذا يعني أن كلّ شخص، في جميع الاحتمالات، ينتمي إلى فئة ضعيفة كبيرة أو لعدد من هذه الطبقات. ويمكن أن يكون معد بإتقان بالنسبة إلى الأعضاء الآخرين في الطبقة، والقيام بعمل أفضل قليلاً لتوفير الحماية لهم. ولكن إذا كانت تلك الطبقة لديها وحدة وطنية بارزة، إذن يجب أن ندرك أن هناك وسيلة ما لتحقيق الأفضل في سبيل عدم السيطرة - الأفضل الذي يمكن غير الأعضاء تحقيقه - باختصار القضاء على سيطرة جميع أفراد الطبقة.

لنفترض أن المرأة ليست محمية، إما عن طريق القانون أو الثقافة من الاعتداء الجسدي من قبل أزواجهن. وقد تكون امرأة ما محظوظة لأنه

من غير المرجح جداً أن يسيء إليها زوجها، لنقل لأنه يُحبها حباً جماً، ولكن هذا الفرق بين موقفك أنتي وتلك النساء المتزوجات الأخريات لا يعني أن مصيرك في حصص عدم السيطرة مستقل تماماً عن هن. فعلى العكس تماماً، وإلى الحدّ الذي يمكن أن يساء التعامل مع أي امرأة على أساس تعسفي من قبل زوجها، نجد أن الأنوثة هي شارة الضعف في هذا الصدد؛ وعلى وجه الخصوص، هي شارة الضعف التي، ولو إنّك محظوظة، يجب أن تحمل القواسم المشتركة مع الآخرين. يمكن أن يكون الأمل الوحيد عندك للهروب من هذه السيطرة في هذا الصدد إلى حدّ الذي يتم فيه تمكين جميع النساء في الهروب من السيطرة، ليتشابك مصيرك مع مصيرهن.

لماذا نقول أن حريتك باعتبارها عدم سيطرة تعتمد على كيف يمكن بناء النساء الأخريات ولكن ليس، أو على الأقل ليس بالضرورة، حريتك باعتبارها عدم تدخل؟ والسبب يعود إلى حقيقة سيطرتك بقدر ما لدى زوجك من قدرة على التدخل بشؤونك - بقدر ما التدخل هو خيار يمكن لزوجك الوصول إليه بغض النظر عن ما إذا كان في الواقع من المرجح أن يتدخل. عنده سيقول الجمهوري، في حين أنه قد يكون من غير المحتمل أن تعاني من التدخل الفعلي الذي هو في يد الزوج المحب، مازلتي مسيطر عليكي من قبله، وليس هناك أي وسيلة لإزالة هذه السيطرة من دون تغيير الظروف التي تعزوها المرأة بشكل عام إلى الرجل. إذ تتطلب الحرية باعتبارها عدم سيطرة وجود عدم إمكانية الوصول إلى التدخل التعسفي لزوجك، وليس فقط عدم احتمال لجوئه إلى مثل هذا التدخل[4].

---

(4) سوف يكون من الأفضل بالطبع أن يكون زوجاً محباً من الزوج غير المحب، على الرغم من أن كلاهما يسيطر بوجوده. وهذا الوضع سيكون أفضل، في الواقع، بالرجوع إلى قيمة عدم السيطرة نفسها. فمع الزوج المحب ستتسير المرأة إلى إعطاء المزيد من الخيارات =

سيضطر الشخص الذي يشعر بالقلق إزاء عدم التدخل في اتخاذ خطّ مختلف تماماً. ولنفترض أنه قد يحدث أن الزوج المحب من غير المرجح تماماً أن يتدخل بشؤونك. فإن ممجدي عدم التدخل يجب عليهم القول أن هذا الوضع المرغوب فيه هو في أعلى درجة ممكنة. حيث لا يوجد أي احتمال لتدخل زوجك، ويتحقق عدم التدخل المتوقع هذا من دون الاعتماد على حمائية الإكراه أو التدخل من قبل السلطات القانونية أو الثقافية. سوف لا يهم ما في تلك الكتب لهؤلاء المنظرين الذين يسيطرون عليك - أن زوجك لديه القدرة على التدخل على أساس تعسفي - لذلك ليس هناك سبب معين أو تظلم ما سوف يتم تشاركه، من خلال المحاسبة في تلك الكتب مع النساء الأقل حظاً. فإذا كنت تأخذ ما يصل التظلم من هؤلاء النساء، التي من شأنها أن تكون فعل إيثار؛ لا يمكنك تناول التظلم على أساس الاعتراف بأنّه قضية مشتركة معهم.

إن الخطّ الفكري الذي اتبعناه حتّى هذه اللحظة ينصّ على أن الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي صالح مشترك جزئياً: صالح عام من وجهة نظر كلّ الطبقات الضعيفة. ويعطي هدف الحرية باعتبارها عدم سيطرة، سبباً شائعاً لكلّ من الطبقات الضعيفة البارزة في أي مجتمع معاصر: إلى كلّ من تلك الجماعات الذين أصبحوا عرضة للخطر بشكل خاص بحكم الجنس أو العرق أو اللون أو الميول الجنسية أو أياً كان؛ إلى كلّ من تلك المجموعات التي، في هذا المعنى، تُعد مظلومة نسبياً

= للتمتع وعدم سيطرة لأنها تمتلك فيما يتعلق بغيرها من العوامل. والتمتع بعدم السيطرة هذه لن يتم فيها استباق التدخل الفعلي من جانب الزوج. وبالتالي إذا ما سمح لامرأة من خلال السيطرة ولكن محبة الزوج لإنفاق المال لها لأنها تتمنى لو على الأقل أن تكون قادرة على التمتع أياً كان ذلك لا سيطرة تمتلكها لما يتعلق بعوامل السوق التي يستتسع مدى عدم سيطرتها النسبية لتلك العوامل التي ستزيد.

(Young 1990: ch. 2). فإذا كان لنا إيلاء أنفسنا في تعزيز عدم سيطرة في أي مجتمع معاصر، إذن أن واحدة من أول الأشياء للاعتراف بها ستكون هو أن السياسة المطلوبة لهذا المشروع لا يمكن أن يكون مجرد مشروع ذري(*) (Atomistic Project)؛ فلا بدّ لها أن تكون مفصلية على مستوى التظلم الجماعي وتأكيد المجموعة، وكذلك في المستويات التي تشمل الأفراد بصفتهم هذه. فإذا كنت أنا شخصياً عنصراً من السكان الأصليين في أستراليا المعاصرة أو كندا، على سبيل المثال، إذن إلى أي مدى أنا أحقق ارتباط عدم السيطرة ارتباطاً وثيقاً على مدى قيام السكان الأصليين الآخرين بذلك؛ هذه مفردة، سببها هنا تضامني، وليس مجرد جمعٍ للأسباب الفردية.

ولكن إذا كانت عدم السيطرة هي الصالح العام لهذا الحدّ، فهل سيكون من المرجح أن يكون الصالح العام تماماً أكثر من أي وقت مضى؟ وهل من المحتمل أبداً أن يكون من النوع الذي لا يمكن زيادة واحد فيه من دون زيادة للجميع؟ نعم، إلى المدى الخاص، والافتراض العملي سيكون مرضياً. وهذا هو على افتراض أن الناس في المجتمع ككل ينتمون إلى نفس الطبقة الضعيفة. إن حصصهم في الضعف قابلة للتغيير والتبادل، ذلك أنه إذا كان أحد يرى الآخرون يعانون من التدخل، فإنّه يمكن أن نقول حقاً، «لولا إرادة الله - هناك ولكن للحظ الغاشم - سأذهب».

إن افتراض التغاير، الذي من الواضح أنه لن يكون مرضياً، وبالتأكيد غير مرضي فيما يتعلق بكلّ شكل من أشكال التدخل، في النظام السياسي

(*) تتعلّق بالمذهب الذري الذي يكون من العديد من العناصر البسيطة المتميزة أو الناتجة عن التقسيم إلى أجزاء غير مترابطة أو معادية (المترجم).

الذي يعطي أهمية رسمية أو غير رسمية إلى الطائفة أو الطبقة أو اللون أو أياً كان. فالجنس الأبيض لا يحتاج أن ينتمي إلى نفس طبقة الضعفاء كما السود في مجتمع عنصري. ولكن على افتراض التغاير، لا بُدَّ وأن يكون مرضياً بصورة أفضل وأفضل ونحن نقترب من طبقات المجتمع حيث يتم تكبير التمتع بعدم السيطرة. ومن خلال الحجة التي وردت في المقطع الأخير، عدم سيطرة هي هدف المساواة يتطلب توزيع أكثر أو أقل تساوياً لتعزيز الأمثل. وهذا يعني أن ما يتم تعزيزه هو عدم سيطرة، العوامل مثل الطبقة الاجتماعية، لطبقة واللون والثقافة، التي يجب أن تنخفض في الأهمية السياسية: في أهميتها كدلالة على ضعف التدخل. وعليه، يتعين على المجتمع ككل أن يقترب من درجة تصبح فيها الطبقة الضعيفة واحدة. إن عدم السيطرة تميل إلى أن تكون صالح عام بشكل كامل في هذه الظروف، لأنه سيصبح من المستحيل بصورة أكثر أو أقل على أي فرد أن يقوم بزيادة تمتعه بصورة جيدة من دون زيادة تمتع كلّ واحد آخر في نفس الوقت. فكلما اقتربنا من تمتع عدم السيطرة الكاملة، كلّما أصبح من ثمّ المثل الأعلى أكثر شيوعاً: كلّما ستظهر أكثر سيظهر مصائرنا في حصص عدم السيطرة مترابطة بشكل وثيق.

إنها ملاحظة هامة جداً بأنَّ عدم السيطرة هي صالح مجتمعياتي. وهو ما يعني أن قضية الحرية باعتبارها عدم سيطرة سوف تكون دائماً هي البعد لقضية اجتماعية ومشتركة للأشخاص الذين شاركوا في السعي إلى تحقيقها. على عكس المقولة المذكورة في وقت سابق، أن واقع الاعتراف بالدولة كمؤسسة تعزز مثل هذا الصالح سوف تعطينا سبباً للتحديد مع أشخاص آخرين، وفي نهاية المطاف مع النظام السياسي بشكل عام. وأنها لن تؤدي بنا إلى أن نرى أنفسنا كما هو مبين جانباً، في

المنافسة الأساسية.

يمكننا الحديث عن التحرر أو الانعتاق من المجتمع أو الطبقة أو الطائفة، في إطار النهج الجمهوري، دون الانغماس في الخطاب الجماعي بشكل مفرط. فحرية المجتمع - وليس فقط حريتها وجهاً لوجه المجتمعات الأخرى (Hobbes 1968: 266) - هي بمثابة الفكرة الأساسية مثل حرية الأفراد، بالعودة إلى الموضوع الذي أشرنا إليها سابقاً. ويمكن أن نشير بما أنه صحيح لحرية فلورنسا باعتبارها حرية لمواطني فلورنسا (Harrington 1992: 8). والحرية ليست صالحاً ذرياً مرتبطاً بعدم التدخل. ويمكن أن يتمتع بها الأفراد، على الأقل في العالم الحقيقي، بقدر ما يمكن أن تتمتع بها الجماعات البارزة التي ينتمي إليها هؤلاء الأفراد فقط. أعود إلى هذا الموضوع في الفصل الأخير من الكتاب.

ينبغي أن تبدأ الحجة في هذا الفصل لجعل الجذب في الحرية باعتبارها عدم سيطرة وأن تكون بارزة في دور المثالية السياسية. وعندما تحدث قادة الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة، والإخاء، فأنه كان يجب عليهم أن ينظروا إليها على أنها تتجاوز مثالية الجمهوري التقليدي للحرية وحدها. أنهم قد التزموا بتعزيز المواطنة والحرية خارج النخبة التقليدية، وبطبيعة الحال، تأثرت بروسو والمفكرون التنويريون الذين انتهكوا بالفعل - ولكن بشكل غير كامل - الجانب الحصري للجمهوري لما قبل العصر الحديث. ولكن القيمة الوحيدة التي تحتاج أن نراها باعتبارها اعتناقاً هي، قيمة الحرية التي هي على هذا النحو. ولكونه من الواضح من الملاحظات المنتشرة هنا يمكن أن يكون هناك أي أمل في دفع قضية الحرية باعتبارها عدم سيطرة بين الأفراد الذين لا يقبلون بسهولة كلّ احتمالات المساواة الكبيرة وحالة التضامن

الطوائفي. إنها تريد الحرية الجمهورية، وأنت تريد المساواة الجمهورية؛ لتحقيق الحرية الجمهورية، وعليك أن تدرك المجتمع الجمهوري[5].

(5) المواضيع التي تمّ استكشافها في هذا الفصل تربط بشكل وثيق مع الأطروحة الرئيسيّة لـ جان فابين سبيتز (Jean Fabian Spitz 1995a) في إلقائه الضوء عليها عند دراسته الحرية السياسية. تلك الأطروحة بالمعنى الجمهوري للحرية - قال يعود هذا صراحة لعملي الخاص - حيث لا توجد الحرية دون المساواة والعدالة. سأعود إلى اتصال مع الأطروحة مرة أخرى في نقاط مختلفة في الجزء الثاني من الكتاب، لا سيما في الفصل الأخير.

القسم الثاني

الحكم الجمهوري

الفصل الخامس

أهداف الجمهورية: الأسباب والسياسات

يأتي اهتمامي بالمفهوم الجمهوري للحرية من الأمل الذي يمكن أن يعبر بشكل مقنع عن ما يجب على الدولة محاولة تحقيقه، وماهية شكل الدولة الواجب افتراضه، في العالم الحديث. وكنت أرغب في العثور على فلسفة الجمهورية الجديدة للحكومة في المواد الغنية القديمة والتقليدية لما قبل العصر الحديث. كما أنّني أشارك بحماس المؤرخين في محاولتهم إقامة أنظمة قد فقدت الإحداثيات من خلال إبحارها في تراث المفكرين الغابرين. كما أعتقد أن تحديد هذه النظم الغريبة المرجعيّة قد تساعدنا على رؤية أكثر وضوحاً في معالمها التي نتخذها كمحامل خاصة بنا. ولكن هذا الكتاب لم يكن بفضل تلك الدوافع. وحين تمت كتابته، لم نخرج عن الرغبة في استرداد الرؤية التي فقدتها الحياة العامة، ولكن كانت هناك رغبة في استكشاف رؤية جديدة لما يمكن أن تكون عليه الحياة العامة.

توصف الجمهورية التقليدية في اللغة الأخلاقية التي أصلها القرون القديمة، بطبيعة الحال، والصور التي تعطى اللغة مادة مستمدة على نحو حاسم من أنظمة ما قبل العصر الحديث: على سبيل المثال،

مدن شمال إيطاليا في عصر النهضة، الكومنولث الإنجليزي في القرن السابع عشر الميلادي، والمستعمرات البريطانية الأميركية في القرن الثامن عشر الميلادي. وهذا ما يجعل منهم وجود تحدٍ لمشروعي. وترتبط أفكار الجمهوريين حول المواطنين الصالحين والدساتير الجيدة ارتباطاً وثيقاً بافتراضات ما قبل العصر الحديث المميز، وبالتالي ستكون مزعومة، حتّى الأفكار الجمهورية على ما تعنيه الحرية: على سبيل المثال، على افتراض أنهم يشكلون مواطني طبقة النبلاء المالكة، أو أنّهم ملزمون من خلال الظلال، أو المفاهيم الأُرستقراطية للفضيلة والشرف، أو أنهم القلة بما يكفي القادرة على التجميع والتصويت على فترات منتظمة، أو أياً كان. وعليه فإن التحدي المتشكل هو إظهار أننا يمكن أن نمسك بالنموذج الجمهوري القديم، حيث ورد هنا، وبناء صورة حديثة للمؤسسات الجمهورية على هذا الأساس. «السؤال بالنسبة إلى بوتيت (Pettit) كما يقول ألاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، «هل: في أي نوع من أنواع المؤسسات يمكن أن تتجسد الجمهوريانية (النظام الجمهوري) التي دعا إليها؟» (Alasdair MacIntyre 1994: 303).

الجزء الثاني من الكتاب هو محاولة لمواجهة هذا التحدي. أريد أن أعطي فكرة عن ما نعني بأن نتخذ على محمل الجد، المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة وبناء مؤسسات حديثة من الحكومة التي حولها. وللقيام بذلك، أُريد أن أثبت أن المؤسسات المطلوبة ليست بعيدة جداً عن ما لدينا من الجمهوريانية التي تبدو خيالية، كما إنها ليست قريبة جداً من ما لدينا كما يبدو من دون تمحيص. كما أنّني أروم أن أُظهر ما في عبارة جون راولز (John Rawls 1971) التي تقول «إن الفلسفة السياسية الجمهورية تعمل بشكل جيد في اختبار الاتزان التأملي». فهي

لها آثار مؤسساتية مثبوتة، على الأقل في النظرة التأملية، لتتوازن مع الحدس الأكثر حزماً عندنا. وهو ما يمثل الفلسفة التي يمكننا أن نعيش معها والعمل عليها.

الشيء الأوّل الذي يجب أن يكون واضحاً في مناقشة التداعيات المؤسسية الجمهوريانية هو أهميته بالنسبة لأسباب الدولة التي يجب أن تأخذ على محمل الجد والسياسات التي ينبغي محاولة المضي قدماً فيها. سوف أتناول هذه المهمة في هذا الفصل، ويمكنني أن أزعم أن أول مجموعة واسعة من الأسباب كانت معقولة وسوف تعطي جلسة استماع لوجهة نظر الجمهورية. وأحاول أن أبين، ثانياً، أن سياسات وجهة نظر الجمهورية التي من شأنها أن أدت إلى الدولة الواسعة النطاق والجذابة: أنها لا تقتصر على جدول الأعمال الضيق الخاص بالجمهوريين الذي يتغاضى ما قبل العصر الحديث والليبراليون الكلاسيكيون.

وفي خضم مناقشة أسباب وسياسات الجمهورية الحديثة التي يجب أن تأخذ على محمل الجد، سيركز هذا الفصل بشكل رئيسي على الأشياء الجمهورية التي يجب القيام بها من أجل مواجهة المخاطر المرتبطة مع مستويات مختلفة للملكية، والمستويات المختلفة من الموارد والتحكم، في الحياة الاجتماعية اليومية: هذه هي الأخطار التي يواجهها الناس العاديين في تعاملاتهم مع بعضهم البعض، بشكل فردي أو في إطار التنظيم الجماعي والشركات. أما الفصل التالي سينظر من ثمّ في التدابير التي هي ضرورية إذا كانت الدولة تفعلها بنجاح، خصوصاً عند فعل ذلك من دون أن توصل نفسها إلى تمثيل شكل من أشكال السيطرة التي يمكن أن تنجر إليه، ليس مع الملكية، بل مع الإمبرياليين (Kriegel 1995). وحيث يبدو أن الفصل الخامس هو ضمن أهداف

الدولة الجمهورية التي يجب أن تتبنى في مكافحة الخطر الأوّل، نجد أن الفصل السادس سيبحث في أشكال الدولة التي يجب أن تضطلع بها الجمهورية، إذا كانت دولة محاربة ثانياً.

1. أسباب الجمهورية

لغة الجمهورية

قلت في مقدمة هذا الكتاب، أن السياسة تمتلك المحادثة، وجانب تداولي، وأن دور الفلسفة السياسية هو استجواب اللغات التي تتم فيها مثل هذه المحادثات إلى الأمام، وإذا لزم الأمر، هي ابتكار أو اختراع للمصطلحات والتعابير التي قد تساعد على توضيح وتسهيل التقارب. وبطبيعة الحال، تنطوي السياسة بطبيعتها على الفائدة والمؤامرة، والقوة والكفاح، وتكون خيالية جداً إذا أشارت السياسة إلى خلاف ذلك. ولكن الاهتمام الأبرز، والقوة الأكثر عدوانية مازالت تحتاج إلى الكلام، ومازالت تمتلك ما يجعلها قضية لهيمنتها. وبشكل خاص، عليها أن تجد الكلمات التي يمكن أن تصل إلى عقول - إلا إذا كانت عقولاً صامتة ومقننة - هؤلاء الذين هم في المعسكرات والأماكن الأخرى. فالمحادثة هي جزء لا يتجزأ من السياسة، حتّى لو كانت متفسخة فاسدة باتجاه محادثة ذات طريق واحد لآلة دعائية عدوانية.

وسعياً لتسهيل الحوار السياسي، سنبحث لكلّ فلسفة سياسية عن اللغة التي المثالية، التي تفعّل أمرين. أولاً، أنها توظف فقط الفروق المفاهيمية والأنماط الاستنتاجية التي لا أحد في المجتمع يمتلك سبباً وجيهاً لرفضها؛ كما إنها توفر وسيلة للنقاش الذي لا أحد يمتلك أرضية مسبقة لرفضها. وبعبارة أخرى، تُربط اللغة مع الرموز والنماذج

الفكرية التي يتم التعرف عليها من خلال القواسم المشتركة في جميع أنحاء المجتمع. **ثانياً**، توفر اللغة المثالية وسيلة تمّكن هؤلاء في كلّ حيّ من المجتمع لإعطاء صياغة مرضية عن المظالم والأهداف الخاصة. فهذا الأمر يجيب على حقيقة الاختلاف في نفس الوقت، باعتباره مبنيّاً على قاعدة من الأفكار المشتركة. وإنه يجعل من الممكن للأصوات المختلفة إلى حدّ كبير في المجتمع للتعبير عن أنفسهم بطريقة تسمح للبعض سماعهم واحترامهم.

يأخذ بعض المفكرين هذه المسألة مع الفكرة التي تبحث عن اللغة السياسية للتعبير عن مظالم مختلف الفئات. وقد يقولون أن السعي إلى لسان سياسي متطفل، على افتراض وجود تجانس جوهري بين المواطنين، سيعمل على ممارسة الفرض على مجموعات مختلفة صورة وضعهم، واستيائهم الذي هو ليس صحيحاً لتجربتهم. ومن المؤكّد لتحذير النقاد العقلانيين، هناك إمكانية للبحث عن لغة مشتركة قد لا تكون ناجحة كما يظن البعض: أن اللغة المشتركة زعماً قد تشيد بعض المظالم في الطريقة المشوهة لهم. ولكن لا يمكن أن يكون هذا الأمر حقاً إذا كان البحث عن لغة مشتركة للتعبير المعيب بطبيعته. لأنه ما لم يمكن العثور على لغة مشتركة لهذه المجموعات المختلفة، للحديث عن مشاكلهم، فإن الشكاوى من كلّ مجموعة سوف لا تكون سوى ضجيج في آذان الآخرين؛ وسيكون لهم مكانة، وتفاهة للتعبير المحبوس.

يجب أن يكون واضحاً، كيف يمكن أن تفشل الفلسفة السياسية في توفير لغة مرضية للنقاش. خذ الفلسفة الكلاسيكية الليبرالية التي تجعل الحرية باعتبارها عدم تدخل - الكُلّ والنهاية - لكلّ الصالح السياسي. فبالتواصل مع مصطلح الحرية الموجود في كلّ مكان تقريباً، فأن الفلسفة

قد تعمل جيداً من خلال الشرط الأوّل، وتقدّم لغة قليلة يمكن أن ترفض بصورة قاطعة. ولكن فلسفة الفشل قد تبدو واضحة لتقديم وسيلة فيها المظالم لمجموعات مختلفة واضحة، ويمكن أن تكون مفصلية معقولة. للنظر في تظلم العامل المسيطر عليه، أو المرأة، أو المستأجر أو المدينين الذين لا يعانون في الواقع من التدخل، لكنهم يعانون من التزلف والتملق والبحث عن وجود درجة خوف من شرّ مرتقب من سيد العمل الذي يحمل السلطة، ربما سلطة غير رسمية فحسب من الناحية القانونية غير المعترف بها. فأي شخص في مثل هذا الموقف قد يحصل على شكوى لجعل: موقفهم أقل شأناً في بروزه من الآخرين. ولكن، كما نعلم بالفعل، لا أحد في مثل هذا الموقف سوف يكون قادراً على تقديم تلك الشكوى في لغة الحرية باعتبارها عدم تدخل. فمن ناحية عدم التدخل، من حيث حتّى عدم التدخل المتوقع، لا يوجد أي تظلم مسموع؛ وإن اللغة الخرساء لهؤلاء كان يجب عليها من الناحية المثالية أن تخدمهم.

إن سبب فشل الليبرالية الكلاسيكية في هذا الصدد هو أن لغة عدم التدخل لا تصل إلى ما وراء قطاع الرأي ولا إلى المصالح التي كانت مرتبطة بها في المقام الأوّل. حيث تجري المُثل الليبرالية ناهيك، خاصة ناهيك عن الدولة، عن استغراق الجناح في الأيام الأولى من الرأسمالية الصناعية، باعتباره هدفاً للطبقة الجديدة من رجال الأعمال والمهنيين الذين يتوخون الربح. فبالنسبة لهؤلاء الأفراد وأبطالهم، نجد أن مفهوم الحرية باعتباره عدم تدخل شرط مسبق مفصلي لا غنى عنه لنجاح التنافسية، وكأن من السهل بالنسبة لتفكيرهم - بالتأكيد أنه كان ملائماً بالنسبة لتفكيرهم - أن يمثل المفهوم مثالية ذات جاذبية كونية. ويمكن أن

نتجاهل الحقيقة التي ترى أن الحرية باعتبارها عدم تدخل تتفق مع انعدام الأمن، مع عدم وجود وضع، ومع وجود حاجة لتسلك سبيلاً حذراً في حيّ القوي؛ فهم أنفسهم لا يعانون، بعد كلّ شيء، مع هذه الصعوبات. ويمكن أن نتجاهل حقيقة، أن الإمساك بالحرية باعتبارها مثلاً أعلى، بالتالي، كان هو حرمان لغة المرأة والعمال لتي يمكن أن تمثل احتجاجاً على انعدام الأمن، والحاجة إلى استراتيجية، وعدم وجود الحالة التي انطلقت مع موقع اجتماعي معين لها.

أُحب أن أُجادل في ذلك، فعلى النقيض من الطريقة التي ترى الحرية باعتبارها عدم تدخل أنها لا تزال مرتبطة بقطاع المصلحة والرأي الذي قدم لأول مرة أهمية وعملة لها، نجد أن الحرية باعتبارها عدم سيطرة ترتقي لأصولها - تتجاوز به مجتمعات المؤسسين وتحمل في طياتها احتمال وجود لغة ترضي شرطيّنا. ولكون لغة الحرية تحتوي على الاستعباد والخضوع التي تعتبر هي العلة الكبيرة، والاستقلالية وحالة الصالح السامي، فإن هذه اللغة تمتلك صلاحية المطالبة عبر الطيف الكامل للمجتمع المعاصر، على الأقل في المجتمع المعاصر في التعددية، والقولبة الديمقراطية. وباعتبارها لغة تمكننا من التعبير عن الشكاوى من السيطرة، لذلك أزعم، إنها تدعي بمقدرتها على التعبير عن المظالم، التي تفوق بكثير شكاوى من مجتمعاتها المتأسسة فعلاً.

كانت تلك المجتمعات المؤسسة متنوعة جداً، كما نعرف. ففي أيامها الأولى، وكان المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة يناشد هؤلاء الذين هم في العالم القديم الزاعمين في الطرف الآخر من العبيد؛ خصوصاً في تلك الجمهورية الرومانية التي تدعي موقفاً هو، أنهم لم يكن لديهم اعتراف بالخضوع إلى أي ملك أو سيد. وفي وقت لاحق،

كان الجذب ذا صلة بين الشعوب التي أيدت بوعي السابقة الرومانية. كما ناشد المثل الأعلى للحرية مواطني مدن عصر النهضة الإيطالية باعتبارها مدناً مثالية عبرت عن الاستقلال الذي كانت تطمح إليه، فردياً وجماعياً، فيما يتعلق بالنبلاء والأمراء. وناشدت في القرن السابع عشر الميلادي إنجلترا لأولئك الذين هم قد حظوا بالثقافة القانونية التي منحتهم حقوقاً ضدّ الملك، والذين رغبوا في إبعاد كلّ شبح السلطة المطلقة والتعسفية. وناشدت في المستعمرات الأميركية في القرن الثامن عشر مثل أعلى وعبرت عن رغبتهم المشتركة التي لا يجب أن تعتمد وتنتظر الإملاء، على أي حال نظرت بودية، للبرلمان البعيد. وناشدت في فرنسا الثورية أولئك الذين رفضوا النظام الذي كان فيه نزوة الملكية للقانون السامي وتمتع الأرستقراطيين بالنظام التعسفي الامتياز والسيطرة.

هناك سمات مشتركة، وسمات مشتركة مقيدة حقاً، ضمن الدوائر التي تهتم بهذه الطريقة من أجل الحرية باعتبارها عدم سيطرة. حيث كان دائماً الأفراد المعنيين من الذكور، وكانت دائماً خلاصتهم رجولية - رجل تجارة، ورجل أرض، ورجل ممتلكات - وكانوا دائماً، بالطبع، أعضاء لثقافة سائدة. ففي تبني المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة، تمكنوا من تحديد الشموخ، كما رأوا ذلك، حيث كان ذلك في متناول أيديهم فردياً وجماعياً، ووفروها إلا إذا كانت الأمور لم تسرّ لتنكشف مؤسسياً: تقدّم فقط أن تمت إزالة أو ردّ الملك لعرشه؛ تقدّم فقط أن الأغنياء والأقوياء لم يحصلوا على الكثير من النفوذ لأنفسهم بصفة خاصة؛ تقدّم فقط أن أعدادهم لم تنقسم إلى فصائل أو أن الفصائل لم تحكم بصورة مطلقة بالمجموع؛ وهكذا. فالشموخ قد حدد عقد الاحتمال كوسيلة للحياة ضمن الذي لا أحد منهم كان عليه الرضوخ

والإنحناء للآخرين. أنّهم سيكونون قادرين على الوقوف على قدميهم؛ وأن كلّاً منهم سيكون قادراً على النظر إليهم مباشرة بأم عينه.

ولكن على الرغم من هذه الارتباطات الخاصة للغاية، أريد القول بأنَّ لغة الجمهوري للحرية باعتبارها عدم سيطرة توفر وسيلة فيها مجموعة متنوعة من المظالم يمكن أن تكون مفصلية، تتضمن في ذلك شكاوى الجماعات البعيدة عن المجتمعات المؤسسسة فعلاً. ليس فقط لكونها لا تملك الطعن الكوني المحتمل، بل لاعتبارها لغة حرية؛ ولها أهمية لمجموعة متنوعة محددة للغاية، حتّى إنَّ كونها خصوصية متسببة.

هناك نوعان من النواحي المثالية التي قد تبدو غير قادرة على الاستجابة لبعض المظالم. **أولاً**، لأنها تركز على البشر باعتبارهم متميزين عن الكون بشكل عام، وغير مجهزة بوجهة للتعبير عن مطالب أولئك الذين يرفضون وجهات النظر التي تتمحور حول الإنسان: على سبيل المثال، أولئك الذين يعتنقون أشكال متطرفة من النظرية السياسية الخضراء. **ثانياً**، والأهم من ذلك، أنها تركز، أو ركزت على الأقل تقليدياً، على بعض البشر فحسب: أولئك الذين هم من الذكور الذين هم أغنياء، وأولئك الذين كائنين في الثقافة السائدة. ولوضع حالتي أنا، لغة جمهوري للحرية باعتبارها عدم سيطرة اقترح - قضيتي لقدرتها على التعبير عن المظالم المختلفة وأسبابها- من خلال إظهار أنه يمكن التعامل مع هذه المطالب. سوف نحاول أن نبين أن حماية البيئة والنسوية والاشتراكية، والتعددية الثقافية (Multiculturalism) يمكن أن تلقي بضلالها كأسباب جمهورية.

فبحجة أنه يمكن للجمهوريانية أن تعطي السمع والصوت لهذه وغيرها من الأسباب، فأنا أنوه بأنّني لا أقصد أن يكون الجمهوري

بالضرورة ينطوي على أن تسير الأمور جنباً إلى جنب مع كلّ شيء يدافع عن كلّ تحرّكٍ في إطار التساؤل. وعلى العكس تماماً، يمكّننا الجمهوري ويمكّن هؤلاء الذين هم داخل تلك الحركات من التعبير عن المخاوف ذات الصلة. ولكنه لا يفعل ذلك بطريقة غير نقدية؛ كما أنه لا يفعل ذلك بطريقة يصبح فيها رهينة لخدمة الحركات. ففي بناء المظالم والمطالب المطروحة، نجده يعطي حسابات محددة ومميزة لأسباب معنية، على الرغم من الحسابات التي سوف، كما آمل، يمكن العثور عليها بصورة مقنعة. حيث يعني الجمهور بالتأكيد أنه يتحقق من الأسباب، لكنه يعني التحقق منها، لا محالة، ضمن منطق الأفكار الجمهورية.

بينما كنت أركز على الاهتمامات الأكثر أو الأقل للحركات الراديكالية في محاولة لإثبات لغة الجمهوري للحرية باعتبارها عدم سيطرة، أفترضت أنه يمكن لّلغة أن تكون أيضاً للتعبير عن مخاوف المزيد من المجموعات الرئيسيّة؛ إنّه حقاً بسبب اعتبار هذا الافتراض، هو إني أركز على الحركات الراديكالية. وأفترض على وجه الخصوص، أن تلك المشاريع والمهنيين الذين قد عملوا بشكل جيد من خلال المثال الليبرالي الكلاسيكي من شأنه أيضاً أن يجد المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة والتي تتناسب مع أغراضهم. قد لا يمكنهم ذلك من النهوض بالمثل، إلا أن النقاط الروتينية هي ضدّ التدخل الحكومي، لمثل هذا التدخل الذي سيكون من غير الممكن الاعتراض عليها إلى حدّ أنها لم تكن هي نفسها المسيطرة وتعمل في جوانب أخرى لتعزيز عدم السيطرة. ولكن لا تزال الإجابة بشأن المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة جيدة لمصالح الأفراد الذين هم من هذا القبيل. فكما رأينا في مناقشة الجذب في عدم السيطرة، فإنّه توفر لهم وسيلة للدفاع عن

السيناريو الذي كانوا من خلاله يعرفون أين يقفون ويمكنهم أن يقدموا المشاريع الاقتصادية وما يتصل بها من دون التوجس أو عدم يقين.

في الواقع، هناك طريقة واحدة محددة، حيث يجيب فيها المثل الأعلى بصورة أفضل من مثالية عدم التدخل بالنسبة إلى مصالح الأطراف المحافظة. فلنفترض أننا نتخيل العالم الاجتماعي الذي لا يتم فيه تأسيس مؤسسات ملكية خاصة أو إنّه غير قادر على أن يقضي عليها سياسياً، فإن المثل الأعلى لعدم السيطرة قد يجعل من الأسهل دعم إدخال أو تعزيز الملكية الخاصة في مثل هذه الحالة.

يشير المثل الأعلى لعدم السيطرة إلى، في حين أن خطوة الملكية الخاصة تتطلب تدخل غير لا سيطرة دولة - في حين أن الخطوة من شأنها أن تقلل بالتالي من ناحية واحدة مدى اختيار اللا سيطرة المتاحة للناس بشكل واسع - فسيكون هناك أكثر من تعويض عن طريق زيادة مدى خيار اللا سيطرة هذا في نواح أخرى. وإنه من شأنه أن يجعل خيارات ومسارات العمل للوصول - على سبيل المثال، تلك التي تنطوي على امتلاك وبيع وإعطاء الأمور بعيداً - لا توجد إلا حتّى عندما تكون احتمالات. كما لا يمكن جعل مثالية عدم التدخل حجة لمؤسسات الملكية الخاصة الواضحة جداً. ونقترح أنه إذا تمّ تبرير وجود مثل هذه المؤسسات، إذن يجب أن تكون لأنها تجعل من الممكن للناس تجنب التدخل في قدر أكبر من المقياس الذي يحتاجونه لتدخل الدولة؛ أو حتّى أقل بشكل مقنع، وأن مدى عدم التدخل ذي الخيار الذي يستطيع تسهيل ما هو كبير بحيث يمكن أن يعوض من خلال بعض الترجيح البديهي لمدى شدّة ضدّ، لتدخل الدولة المباشر الذي تتطلبه المؤسسات. فإذا أراد المدافعون عن الملكية الخاصة حالة معقولة حقاً للاعتراف سياسياً

بالمؤسسات التي يفضلونها، إذن إنها قد تفعل ما هو أفضل لتبني المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة بدلاً من المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم التدخل.

البيئوية(*)

تفترض النظرية السياسية الخضراء (Green Political Theory) في بعض الأحيان الجذرية في الجدل، حيث سوف لا يتم فيها خيانة مصالح الشعب ما لم تتبنى الدولة منظور بيئي معين، إلا أن مجالات مصالح غير الإنسان، والنظم معاً، مما لا شكّ فيه، ومع مصالح الناس تحتاج الدولة إلى تحمل هذا الشكل أو ذاك (Sylvan 1984-5). فلا بدّ لمثل هذه النظرية البيئية ولإيجاد الجمهوري أن تتمحور بشكل مفرط حول الإنسان. بعد كلّ ذلك، يعتقد الجمهوريون أنه يجب على الدولة أن تكون مصممة بهدف تعزيز حرية الشعب باعتبارها عدم سيطرة لوحدها، لا بقصد خير لأي شيء غير البشرية. وأن إهمال غير البشرية سيكون لعنة على هذا النوع من الوعي البيئي المتوخى هنا. فهل من الممكن أن يُتخذ الدفاع عن النظام الجمهوري كمدخل لحماية البيئة؟ قد تكون هناك مشكلة خاصة مع الأشكال الأقل جذرية للنهج البيئي (Goodin 1992b; Passmore 1993). ولكن هل من الممكن أن نجعل من قضية النظام الجمهوري قضية لجوء إلى لغة الجمهوري - التي سوف تناشد البيئويين (مناصري حماية البيئة) (Environmentalists) المتطرفين؟ أن أعتقد أن هذا سيكون.

(*) البيئوية (Environmentalism) وتعني حماية البيئة أو حقوق البيئية وهي فلسفة أو أيديولوجية، وحركة اجتماعية واسعة النطاق بشأن المخاوف لحماية البيئة وتحسين صحة البيئة، لا سيما وأن مقياس هذه الصحة هي السعي لدمج المخاوف من العناصر غير البشرية (المترجم).

الشيء الأوّل الذي يجب أن يقال هو، أن البيئوية المتطرفة، وفقاً للدولة التي تُصاغ مع النظرة غير البشرية فضلاً عن مصالح الإنسان، هي بحدّ ذاتها لا تقدّم لغة تظلم ومطالبة للحصول على أي فرصة للوصول إلى آذان من هم خارج الحركة الخضراء. وهي لغة متخصّصة جداً، وترتبط أيضاً ارتباطاً وثيقاً مع وجهة نظر معينة في العالم، لكي يكون هذا النوع من الصحة العامة الذي ينبغي لنا أن ننظر فيه في وسط النقاش السياسي. وهو ما قد يساعد المؤمنين بالتعبير عن غضبهم في كثير من الأحيان من الغضب المبرر - ولتطوير الفلسفة التي حتى الآن يمكنها الحصول على قبول أوسع، حتّى قبول المجتمع ككل. ولكن لأن وقوف الأشياء يتم في لحظة، باختصار من هذا القبول على نطاق واسع، فإنّه لا يوفر لهم أي أمل في إحداث تأثير ملموس على المشهد السياسي بشكل عام. فما هو منصوص عليه في الشروط المنظورة، والبيئوية المتطرفة قد تقدّم نفسها على أنها حركة طائفية، على قدم المساواة مع التجمعات الدينية المألوفة، ومخاوفها التي ستجعل أن لا وجود لأي مطالبة خاصة في العالم الشعبي. فلماذا يجب أن أنتقل من الحجج الخاصة إذا كنت تجادل من الافتراضات التي لا أقبلها؟ ولماذا يجب على الناس عموماً أن ينتقلوا من حجج البيئة المتطرفة إذا كانوا لا يقبلون الافتراضات من أولئك المفكرين الذين يصرون على البدء؟

الدرس هو أن السياسة، بالتأكيد السياسة في مجتمع تعددي، تتطلب حتماً براغماتية (Larmore 1987)؛ أو، إن لم تكن البراغماتية، على الأقل الاعتراف بأنَّ هناك اختلافات معقولة الرأي، حيث يجب على الحجة السياسية الوصول للهدف عبر جانب آخر (Rawls 1993). ويتطلب ذلك من الملتزمين بمختلف القضايا السياسية أن يكونوا

قادرين على التعبير عن المخاوف التي تريد الدولة أن تستغرق في شروطها، التي يمكن للآخرين فهمها واستيعابها. إلا إذا تم إعداد المحبين لسبب ما للقيام بذلك، حيث لا يمكن أن نتوقع بشكل معقول أن اتّباعهم من مواطنيهم يستمعون إليهم، ناهيك عن إنها مسألة ستطول.

قد لا يروق للأصوليين البراغماتية المطلوبة، ولكن، وبصرف النظر عن كونها غير فعالة، إن الموقف الأصولي هو أيضاً ثمين جداً. لماذا يجب على المحبون ولسبب معين ما، أن يتقلص عرض هذه القضية من حيثُ إنَّ يكون النداء العام، على أساس أن السبب يناشدهم في مختلف النواحي، وبطرق ذات خصوصية أكثر؟ ليس هناك تناقض في الاعتراف بأنَّ قضية استئناف أُناس مختلفين لأسباب مختلفة؛ وإن شخص ما وقد تكون نفس النتيجة معتمدة عن طريق مجموعات متميزة من الافتراضات. كما إنَّ هناك حاجة ليكون هناك خداع للآخرين، وبالطبع لا خداع الذات، يشارك في الدفاع عن قضية الأسباب الأخرى غير تلك التي ستجد سبب جذاب؛ فأنت بحاجة إلى أن لا تخفّي سرّ الحقيقة التي يناشدك فيها السبب بطريقة مميزة، حتّى في الوقت الذي تسعى فيه إلى عرض جاذبيتها في شروط أكثر في متناول الجمهور.

فإذا تمّ قبول هذا الدرس، إذن بعد ذلك يمكنني أن أبدأ في توضيح قضية الشواغل البيئية في لغة الجمهورية. فبينما الجمهوريانية، مثل الفلسفات السياسية في جميع الخطوط الرئيسيّة تقريباً، هي التي تتمحور حول الإنسان (Anthropocentric) بشكل حاسم، نجدها تعطينا الأسباب البارزة لماذا ينبغي لنا أن نشعر بالقلق إزاء الأنواع الأخرى، وحول نظامنا البيئي (Ecosystem) بشكل عام؛ خصوصاً، وإنه يُعطينا أسباب لماذا يجب علينا ابتغاء دولتنا وقوانينا في محاولة لدفع مثل هذه المخاوف.

ليس من الصعب العثور على هذه الأسباب. حيث يقدم لنا النظام البيئي مع الأنواع الأخرى من الحيوانات التي يتضمنها، مكاننا في الطبيعة؛ وفي نهاية المطاف فمن الفضاء هو الفضاء الذي ننتمي إليه. وهو ماذا نأكل، ونتقاسم بالتساوي ماذا نتنفس، وما نراه وما نسمعه وما نلمسه. فنحن كلّ ذلك الذي يُعطى لنا لتحديد معه هذا العالم، البشر العاملون وغير العاملين، لنراه عالماً مملوك لنا. فلا أحد منا في جزيرة اجتماعية، في استعارة دوون (Donne) المنسية. ولا أحد منا في جزيرة طبيعية. نحن نعيش في الاستمرارية المادية والبايولوجية والنفسية مع غيرنا من البشر، ومع الأنواع الحيوانية الأخرى، وفي نهاية المطاف مع نظام مادي أكبر من الوعي الذي في داخلنا.

هذه الروابط التي بيننا وبين بيئتنا تعني أنه عندما تحط من قدر البيئة، إنّك تضرني وتضر ما لي، وتضرنا وتضر ما لنا. وقد تؤثر على الفرص الجماعية للبقاء على قيد الحياة، وعلى آفاقنا الفردية لحياة طويلة وصحية، أو الفرص المتاحة لنا لتأكيد أصولنا الطبيعية مع الأنواع الأخرى، وتحديد الكوكب التي نشترك معها. أو إذا كنت لا تؤثر علينا، الممثلين الحاليين لجنسنا البشري في تلك الطرق، فأنت قد تؤثر أيضاً على الأجيال القادمة من البشر، بما في ذلك مواطني المستقبل للمجتمع والدولة التي سنشكل.

إن كلاً منا ضعيف جسدياً، إذن، ليس في أجسامنا الفردية الخاصة بنا فحسب بل حتّى في بيئتنا المشتركة والعالم. ولكن إذا كان هذا هو الحال، فمن الاعتزاز القول لماذا يجب على الدولة الجمهورية أن تتبنى الاهتمامات البيئية. وإذا حصل أي ضرر للبيئة - للبيئة من المجموعات الفرعية من المجتمع ككل، أو لجميع المجتمعات على الأرض - يعني

أن هناك هجوماً على مجموعة على الأقل من خيارنا إلى اللا سيطرة. فالأضرار التي لا بدّ من أن تلحق بنا تعني أنها تزيد من تكاليف استغلال الفرص المختلفة المتاحة لنا أو أن بعض تلك الفرص المغلقة علينا: في الحدّ الأقصى، كما هو الحال في الدمار النووي، وربما يعني ذلك أنه لا تزال هناك فرص قليلة. حتّى وإن كان الضرر يأتي عن غير قصد، إذن، أو كنتيجة إجمالية من إجراءات الأبرياء بشكل فردي، فإنها تحتسب باعتبارها خسارة في دفتر الحسابات - كتاب الحرية الجمهوري. وبطبيعة الحال، إذا كان الضرر لا يأتي عن غير قصد، وإذا كانت تمثل تدخلاً من قبل بعض الوكالات التي تدار لتغطية مساراتها، أو لتأكيد طريقها، فإنها تمثل خسارة كبرى. هذا ما يعني أن الوكالة تفترض الحقّ في تسديد ضربة إلى الضرر البيئي الذي يمارس شكلاً من أشكال السيطرة على أولئك الذين يتأثرون؛ والذين يعيشون، على الأقل في جزء منه، تحت رحمة تلك الوكالة: إنها يمكن أن تضرهم أو لا تضرهم، وتتدخل في شؤون حياتهم أو لا تتدخل، ببالغ سرورها.

ينبغي أن تكون النتيجة واضحة. إن الدولة الجمهورية التي نتصورها هنا، هي الدولة التي تعتبر مكرسة لتعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، لاعتناق ما يمكن وصفه بشكل عام بأنَّه قضية بيئة. وحقيقة أنه يبدأ من الاهتمام المركزي بالبشرية الذي قد يعني أنه لا يمكن الموافقة مباشرة على الفلسفات الأكثر إيكومركزياً(*) (Ecocentric) من البيئيون المتطرفين. لكن هذا لا يعني أن البيئيون سيجدونها متغايرة، وآداتياً غير قادرة على فهم شيء. وعلى العكس من ذلك، ينبغي على الفلسفة

(*) إيكومركزي (Ecocentric) هي فلسفة أو ذلك المنظور الذي يضع القيمة الجوهرية على جميع الكائنات الحية وبيئتها الطبيعية، بغض النظر عن فائدة المتصور أو أهمية للإنسان (المترجم).

الجمهورية أن تعطي حماية البيئة بطريقة مقنعة وفعالة بشكل خاص ومشيرة إلى مطالب المركزية. وينبغي أن تكون الدولة الجمهورية ونظام الحكم فيها ذات بيئة يمكنك أن تشعر فيها في الوطن.

النسوية(*)

عجباً لقدرة الجمهوريانية لفهم سبب عدم المركزية البشرية لمثل البيئوية كما يبدو في كثير من الأحيان. وعليه، أُريد الآن أن أنظر في ثلاثة أسباب هي بالتأكيد مركزية بشرية ولكن يبدو أنها تخلق صعوبات للجمهوريانية وبدرجات مختلفة. حيث يتوخى الجمهوريون التقليديون المواطنين من الرجال، لفحوى الرجال، ومن الرجال الذين هم في الاتجاه السائد. وعليه، ما الذي يجب أن ينشأ هو أن، على الرغم من هذه النوع الاجتماعي وروابط الملاك والثقافات الجامعة (Unicultural)، فإن المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة يمكن أن يكون نداء للأشخاص الذين يعيشون خارج هذه الحدود. ويمكن أن تكون بمثابة المثل الأعلى للنسويات، وللاشتراكيين، والتعددية الثقافية. أنا ناقش قضية النسوية أولاً.

على الرغم من أن صورة الشخص الذي لا ينبغي أن يخاف أو الإذعان للآخرين، صورة الشخص الذي لا يعرف السيد، هي تقليد مثالي ذكوري، فإن هذه الصورة هي دائماً موجودة في أدبيات الحركة النسوية. فقد كانت هناك في الهوامش، باعتبارها صورة ماذا يمكن أنْ يتحقق، ليس فقط بالنسبة للرجال ولكن بالنسبة للنساء أيضاً. فحتّى حينما بدت

(*) النسوية (Feminism) هي نظرية المساواة بين الجنسين، وبصورة أعمق هي الدعوة لحقوق المرأة على أساس من المساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية مع الرجل (المترجم).

الحرية باعتبارها سيطرة، كانت قاصرة على الذكور وأمسكت بالآفاق المنطقية الإحساس أيضاً بالنسبة للإناث.

لننظر في ملاحظات ماري آستيل (Mary Astell) التي اقتبسنا منها الفصل الافتتاحي: «إذا ولد جميع الرجال أحراراً»، متسائلة في ستينيّات القرن العشرين، «كيف يمكن أن تولد كلّ النساء عبيداً؟»، كما يجب أن يكون، إذا كان التعرض لمتقلب، وغير مؤكّد، وغير معروف، وإرادة رجال تعسفية، أن يكون رقاً ظروفه ممتازة؟ وإذا كان جوهر الحرية يتكون، كما يقول لنا السيد فعلاً ذلك، في ضلال وجود قاعدة دائمة للعيش؟» (Hill 1986: 76). إن النوايا البلاغية إلى ماري آستيل في جعل هذه الملاحظة معقّدة ويصعب التمييز فيها (Springborg 1995)، ولكن الحقيقة جداً أن المقطع هو غالباً ما ينقل استشهاداً لنداء عدم السيطرة باعتبارها المثل الأعلى النسوي. إن قوة السؤال واضحة. هناك بالفعل شيء منحرف في الترتيب الذي يحفظ الرجال من حالة السيطرة عليه، ويمثل هذا المركز الحالة المتدهورة والمهينة، بينما تتعرض النساء على وجه التحديد لهذا النوع من المواقف في العلاقة بالرجال.

إن المثل الأعلى للمرأة ليست إلى العيش مضطرة بخنوع ودعوة من الزوج أو الأب، المثل الأعلى لها هو عدم وجود الاستجداء لهجرهم أو التملق لهم، وهو موجود منذ قرن من الزمان لما بعد آستيل في كتابات ماري ولستونكرافت (Mary Wollstonecraft 1982) المؤثرة. ومن هنا أيضاً ومن خلال الجدال العنيف الذي شنه جون ستيوارت مِل (John Stuart Mill 1970) في القرن التاسع عشر الميلادي تحت تأثير هارييت تايلور (Harriet Taylor)، ضدّ ما وصفوه إخضاع النساء. «لا للعبودية التي هي عبودية لنفس الامتداد، بكلّ ما للكلمة من معنى حسي،

باعتبارها زوجة هي» (Mill 1970: 159). كما أنه هو الحافز البارز من الكتابات النسوية المعاصرة،التي تطفو على السطح في أعمال كارول باتيمان (Carole Pateman 1988)، على سبيل المثال، باعتبارها مثالية ضمنية في هجومها على تبعية المرأة (Young 1990). إن جين مانسبريدج (Jane Mansbridge) وسوزان أوكين (Susan Okin) كانا واضحين تماماً عند هذه النقطة (Jane Mansbridge and Susan Okin 1993: 269). «طوال تعدديتها، الحركة النسوية لديها أمرٌ واحد واضح، وهدف بسيط وشامل - لإنهاء سيطرة الرجال المنهجية على المرأة».

العلاقة بين التقليد الجمهوري في التفكير والتعبير عن المُثل العليا للمرأة هو وضع علامة جيدة في الطريقة التي اختارها وليام ثومبسون (William Thompson 1970) لتحديد وضع المرأة حينما كتب في القرن الماضي عن الزواج الأبيض - رمز الرق (Pateman 1988: 123) لأنه إن كانت المشكلة الرئيسيّة بالنسبة للمرأة هي أنه إذا كانت ثقافية، فإن الضغوط القانونية والمؤسسية تتضافر لوضعها في موقف أقرب إلى أن العبودية - تتضافر لوضعها تحت سيطرة الرجال - فإن المثل الأعلى للمرأة سيكون على وجه التحديد هو تلك التي يتم تأمينها ضدّ التدخل التعسفي: تعطى الحرية في هذا المعنى ضمناً، ليس بمجرد غياب التدخل، بل بغياب السيطرة.

لقد جادلت في حالة البيئوية والمطالب ذات الصلة التي يمكن أت تُعطي صوتاً جمهورياً، ولكن ذلك، يصور البيئة ذاتها. إن الرابطة ما بين النسوية والجمهوريانية - أو على الأقل ما بين النسوية والمثل الأعلى الجمهوري لعدم سيطرة - تعني أن هناك شيئاً ما أقوى هو الصحيح في هذه الحالة. حيث لا يمكن إلا النظام الجمهوري تقديم صياغة مقنعة

عن المطالبات النسوية المركزي، لأنه يتضمن التعبير الذي كان له تاريخ مستمر في صفوف النسويات أنفسهم.

لا بدّ من الاعتراف، بطبيعة الحال، أن النظام الجمهوري قد لا يكون جذاباً دائماً للنسويات. ولكن هذا ليس بسبب أي خلاف أساسي مع المثل الأعلى الجمهوري، بل هو بسبب الارتباط الجمهوري، جزئياً تحت التأثير السيئ للتاريخ الشعبي، مع الصور الذكورية الديمقراطية المشاركة والنشاط العام بواقع أكثر أو أقل. ولكن مثل هذه الروابط، كما نعلم، هي في غير محلّها. وعندما نتعرف على ذلك، يجب علينا أن نكون قادرين على رؤيته من حيث مبدأ الوسائل المؤسسية لتعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة التي يمكن أن تكون مصممة وفقاً بكثير لاعتبارات النساء وكذلك الرجال؛ ويمكن أن تكون مصنوعة لاستيعاب أصوات النساء واهتمامات المرأة، فضلاً عن أصوات الرجال واهتمامات الرجال (James 1992).

يتعين علينا القيام بالكثير على هذا الصعيد. ومهما كان التقدّم المحرز في الدول الحديثة، فمازالت المرأة تحمل ضعفاً خاصاً في العديد من المنازل، وفي مختلف أماكن العمل، وفي شوارع المدن المختلفة. وعليه، أن الضعف ليس نتاج قوة بدنية أقل بقدر ما هي مجموعة متأصلة من الافتراضات حول دور المرأة، وحول اختصاص النساء، وحول ماهية النساء بعد إذا ما سرن ليلاً في الشوارع. وعندما تتطلع النساء لتحسين وضعهن، بشكل فردي أو جماعي، نجد في كثير من الأحيان أن مؤسسات المجتمع تقف ضدهن. فقد تجعل المؤسسات التعليمية ومؤسسات رعاية الأطفال من شبه المستحيل لهن، في سياق الافتراضات المعمول بها، أن ينظمن مهنة. وفد تجعل ممارسات مكان

العمل من الصعب عليهن كسب النفوذ أو أن يكون لهن تأثير في مكان عملهم. وقد يجعل عالم السياسة من الصعب للغاية لهن فرض دخول أو جعل ملاحظة: قد يكون العالم مناسب للذكور من دون الاهتمام بالأسرة، وعالم قد نظمت حوله عادات التعامل الذكورية والترابط الذكوري. ربما هذه المظالم ستكون مسموعة في أي عدد من المحافل الفلسفية، ولكن لا بدّ أن يكون لها وقع خاص في قاعة المحاضرات الخاصة في السياسة الجمهورية.

الاشتراكية

المطالبة الكثيرة كانت من أجل أن لا يكون المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة، جندرية بطبيعتها - خاصة، إنها لا ترتبط بالصورة الذكورية(*) (Masculinist) في الحياة الاجتماعية والسياسية. والآن ذاته، بالنسبة لمسألة ما إذا كان من المرجح أن نناشد، ليس فقط بالنسبة إلى النسويات، ولكن أيضاً بالنسبة إلى الاشتراكيين، هل المثل الأعلى يرتبط مع صورة الحياة التي هي مناسبة فقط للأشخاص الذين يتمتعون بالأمن الاقتصادي المستقل، مثل الملكية لا التي تمّ تقديمها تقليدياً؟ أو هل يمكن أن يمثل المثل الأعلى أيضاً عامل جذب للعمال العاديين؟

الجواب على هذا السؤال، في اعتقادي، سيكون مدوياً بالإيجاب. فكما بدأت الرأسمالية بالتطور في القرن التاسع عشر الميلادي، وكما بدأت شكاوى الطبقة العاملة الصناعية تتعاظم وتتضاعف، كان هناك واحد من الأفكار الرئيسيّة التي عملت على صياغة سخط الاشتراكيين من عبودية العمل المأجور (Marx 1970: ch. 19). صورة العمال كعبيد

(*) الذكورية (Masculinist) وهي ما تعني الموقف الذي يقف مدافعاً عن حقوق أو احتياجات الرجال (المترجم).

تتسلط عليهم الأجور باعتبارها تعتمد على نعمة ورحمة من ربّ عملهم، وتستوجب اقتضاء التلاطف بمسارات الحذر والاحترام في التعامل، بشكل فردي أو جماعي، مع رؤسائهم. فإذا كانت هذه الصورة بمثابة وسيلة لإظهار ما هو اعتراض في حالة العمال، إذن حجتهم المفترضة على الطعن بالنقيض صحيحة: الطعن بالفكرة التي ترى أنه لا ينبغي أن يتعرض العمال إلى إمكانية تدخل تعسفي، وينبغي أن يتمتعوا بحرية عدم سيطرة.

إذا كان أرباب العمل في أي مجال قادرين بشكل جماعي من وضع شخص ما في قائمة سوداء من الذين لا يروقون لهم، حيث كان العديد من أرباب العمل في القرن التاسع عشر بالتأكيد يفعلون ذلك، وإذا كانت البطالة تعني بشكل فعال ما معناه العوز، إذن من الواضح لماذا يجب على الاشتراكيين أن يعتقدوا أن العمال كانوا لا شيء أكثر من عبيد أجور (Wage Slaves). وربما كان ذلك صحيحاً، كما قد يعتقد الليبراليون الكلاسيكيون، حيث لم يكن أرباب العمل في كثير من الأحيان عرضة لاستغلال ضعف عمالهم: ربما مصالحهم الاقتصادية عموماً تستثيرهم لمكافحة المضايقات الصغيرة من النوع الذي لم يجرؤ العمال على معارضته، على سبيل المثال، وربما تلك المصالح تستثار على قدم المساواة لمكافحة الممارسات المتقلبة في التوظيف والاستغناء. وبعبارة أخرى، ربما كان العمال قد أفضوا إلى الحركة الاشتراكية باعتبارها قضية لا تخضع بشكل خاص إلى التدخل. ولكن من الواضح إن هذه لم يكن هي النقطة التي وضعها العمال في حساباتهم.

ما هو الذي يجبّ العثور عليه للاعتراض، وما الذي قاد الاشتراكيين لتوجيه الاتهام إلى الرأسمالية مبكراً ووصفها بأنها نظاماً لعبودية العمل المأجور، هو في الحقيقة أنه، على أي حال التدخل القليل الذي يعاني منه

العمال الذين كانوا لا يزالون يعيشون في حالة أنهم في ظلّ تعرض دائم للتدخل، ولا سيما التدخل التعسفي. وضمن هذا السياق، قد جالدت العقلانية الاقتصادية الوداعة عند الأسياد، لكنّها بقيت غير مقبولة من وجهة نظر الاشتراكية لأن العمال يعيشون في خضوع لأولئك السادة: إن أصحاب العمل كانوا، على وجه التحديد، أسياد.

إذا كان خطّ التفكير هذا هو الحقّ، فينبغي لنا أن نتوقع بالتأكيد أن المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة سوف توجّه نداءها إلى الاشتراكيين. فقد نشأت وترعرعت الاشتراكية في مرفق المثل الأعلى الجمهوري هذا، وتم تطبيقها بصورة أكثر أو أقل على التأثير الثوري في انتقاد علاقة العمل الناشئة. حيث رفض الاشتراكيون الموافقة على وثائق التفويض التي يعتقد الليبراليون بأنها هي علاقة وردت، على سبيل المثال من مصدرها في التعاقد الحرّ للعمالة. أنّهم اتفقوا على أن صاحب العمل ظالماً في طرده العامل من عمله لأسباب تعسفية، ورفضٌ لما وصفه المدافع الحالي بأنها العقيدة «السلبية التحررية التقليدية» في - الرغبة التي تتفق مع الالتزامات التعاقدية، حيث لربما صاحب العمل يطرد عامله من العمل لـ «سبب وجيه، لا يوجد سبب أو حتّى لسبب وقع خطأ من الناحية الأخلاقية» (Levin 1984: 97; see too Cornish and Clark 1989: 294-5). فهم يرون أن العقود الفردية ما بين صاحب العمل والعامل تعتبر شكلاً من أشكال التعاقد مع الرقيق جداً التي دائماً ما يتنكرون لها الجمهوريين، وأنّهم كانوا دائماً ضدّ السيطرة التي تتحقق بموجب شروط هذه العقود.

فإلى جانب منحهم أرضية لأسباب هذه الشكاوى، يمكن أيضاً للمثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة عند الاشتراكيين الدفاع عن

استخدام سلاح الإضراب - الأداة الوحيدة التي كان العمال قادرون على اللجوء إليها. فطالما ابتهلوا بحرية المثل الأعلى باعتبارها عدم سيطرة، عادة في سياق عقود العمل الحرة لجعلها قضية لمكافحة الإضراب عن العمل الجماعي من قبل العمال. وهذا الإجراء هو شكل من أشكال التدخل، بطبيعة الحال، لأنه ينطوي على إكراه أو عرقلة نشطة. ففي صلب ذلك الإضراب الذي هو شكل من أشكال التدخل غير المبرر من جانب صاحب العمل: بعد كلّ ذلك، يفرض أرباب العمل رغباتهم فقط في التفاوض على العقود الحرة، وليس بالضرورة أن يكون هناك أي شكل من أشكال الإكراه أو القوة أو حتّى التلاعب. وبالتالي فإن مثالية عدم التدخل بشكل طبيعي قد تجعل الإضراب الجماعي عن العمل تطلعاً غير شرعي.

يعطي المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة سبكاً مختلفاً جداً عن العمل الجماعي. إذن، دعونا نفترض أن عقود العمل الفردية قد انتزعت من العمال تحت شبح العوز، حيثُ إنَّ تك العقود قد وضعت صاحب العمل في موقع السيطرة بالنسبة للعمال. وقد يمثل اللجوء إلى العمل الجماعي، في مثل هذه الحالة، الأمل الوحيد لفوز الحرية باعتبارها عدم سيطرة أولئك الذين يعملون. وقد يكون أيضاً هو السبيل الوحيد لإعطاء العمال سلطة كافية للوقوف منفردين، بوجه أصحاب العمل.

أنا آمل أن تكون هذه الملاحظات قد أشارت إلى، باعتبارها تتناسب تماماً مع أهداف الحركة النسائية، أن حتّى المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة، ينبغي أيضاً أن تكون ملائمة للاشتراكيين. ولعله من المفهوم ضمناً في الشكوى حول عبودية العمل المأجور؛ أنه من المنطقي أن ينفذ صبر الاشتراكي مع عقيدة العقد الحرّ؛ وتدعم الاعتقاد

الاشتراكي في الشرعية، عند الاقتضاء، في اللجوء إلى الإضراب عن العمل جماعياً. ولكن هناك أيضاً نقطة أخرى في الدفاع عن مناطق الجذب الاشتراكية في مثالية الجمهوري. ذلك هو أن التقاليد الشعبية الاشتراكية، التقليد المنصوص عليه في النشرات والمقاطع والشعارات الخاصة بحركة الطبقة العاملة، قد أعرب في كثير من الأحيان عن الرغبة بالضبط في هذا النوع من الوضع المرتبط بالحرية باعتبارها عدم سيطرة. هذه النقطة يمكن تدعيمها من خلال شعبية شكوى حول عبودية العمل المأجور، ولكن هذه النقطة أيضاً ماثلة بوضوح في الاستياء الذي يعرض التقليد باتجاه الذرائع التافهة لأصحاب العمل والانحطاط التي من مثل هذه الذرائع المنطوية على العمال. ويمكن العثور على هذا الاستياء بين الجارتيون[*] (Chartists) في إنجلترا للفترة ما بين ثلاثينيّات وأربعينات القرن التاسع عشر الميلادي، وبين أولئك الذين ارتبطوا عشر سنوات أو نحو ذلك في وقت لاحق مع حرية حركة العمالة في الولايات المتحدة (Poner 1970). حيث تمّ التعبير عن ذلك بشكل جيد في مقطعين من «أغنية بوشمان» (A Bushman's Song)، تلك الأغنية الشعبية التي حاول فيها بانجو باترسون (Banjo Paterson 1921) بالمشاعر الريفية للعمال الأستراليين في تسعينيّات القرن التاسع عشر الميلادي:

ذهبت إلى اراولايا (Illawarra)، حيث حصل أخي على مزرعة؛

عليه أن يطلب إجازة مالكها قبل أن يرفع ذراعه:

يملك المالك البلاد جنباً إلى جنب... الرجل والمرأة، والكلب،

(*) الجارتيون (Chartists) هو الشخص الذي يستخدم الرسوم البيانية من البيانات المالية للتنبؤ بالاتجاهات المستقبلية وتوجيه استراتيجيات الاستثمار (المترجم).

والقطة.

لم تكن خّديه تجرؤ على الكلام من دون... أن يلمسوا القبعة.

كان التحوّل، والأولاد، والتحوّل، فيهم لم يكن فيه... أدنى شكّ.

من يذكر الله المالك... وأنا قريباً وقد اختلف.

هل كنت أود وصول قبعتي إليه؟ هل أنا كلبه المزدهر؟

ذلك قد يجعل بي أمر للبلاد في القدم رقصة - هرول.

التعددية الثقافية

لقد رأينا أن هناك كلّ الأسباب لمعرفة لماذا الحرية باعتبارها عدم السيطرة تلجأ أيضاً إلى النسويات والاشتراكيين، رغم كلّ المستفيدين قبل العصر الحديث من الحرية باعتبارها عدم سيطرة، والأبطال التقليدية للمُثل العليا الجمهورية حيث كانت كلّ الموارد الحسنة ذكوريةً؛ وقد رأينا، حقاً، أن المثل الأعلى هذا هو ضمني في الكثير من الكتابة النسوية والاشتراكية. هذه النقاط تربطنا مع الاقتراح المتقدم في الفصل الأوّل، الذي يتراجع عن المثل الأعلى للحرية باعتباره عدم سيطرة، سببه بالضبط يأتي من الاعتراف أنه إذا كانت النساء والعمال يتولون مكانة متساوية مع المواطنين، إذن، فعلى الدولة واجب التخلي عن مشروع تأثيث المواطنين بشكل عام مع الحرية بالمعنى التقليدي للكلمة. وقد تسعى الدولة إلى تحقيق أقصى قدر من الحرية باعتبارها عدم تدخل، ولكن سيكون ذلك من المستحيل، باختصار من المستحيل التحوّل الكلي للمجتمع المعاصر، بالنسبة إلى تعزيز الحرية الواسعة النطاق باعتبارها عدم سيطرة.

ولكن هناك ميزة واحدة أخرى تسجّل أن مستفيدي ما قبل العصر الحديث من الحرية باعتبارها عدم سيطرة، بصرف النظر عن حقيقة أن هؤلاء جميعاً كانوا من الرجال بصورة خاصة، جميعهم جوهرهم رجالي. وذلك لأنهم جميعاً ينتمون أيضاً إلى الثقافة السائدة في المجتمعات التي يعيشون فيها. فمواطنو الأنظمة السياسية الحاكمة الذين هم ضمن المسألة لم يتخللهم اليهود، على سبيل المثال، الذين عاشوا في جميع أنحاء أوروبا والعالم الجديد؛ ومواطنو نظام حكم البروتستانتي في مثل بريطانيا لم يشمل الكاثوليك الذين عاشوا بينهم. هذه الملاحظة تثير السؤال حول ما إذا كان المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة يمكن استئنافه، ليس فقط للنساء والعمال، ولكن أيضاً لأولئك الذين ينتمون إلى أقليات إثنية وأولئك المتواجدون خارج الثقافة السائدة في المجتمع: ما إذا كان يمكن الطعن، على سبيل المثال، بالجماعات المهاجرة أو السكان الأصليين وسكان ما بعد الاستعمار.

الحجة هنا يجب أن تكون مختلفة تماماً عن تلك الحجة في حالة الحركة النسوية والاشتراكية، والتقليد للدفاع عن الأقليات أو حقوق السكان الأصليين - التعددية الثقافية التقليدية (Multicultural Tradition)، لعدم وجود مصطلح أفضل - التي ليس لها نفس التاريخ والوثائق. وهنا أستطيع القول أن التعددية الثقافية قد تبني عادة مثالية من مثل الحرية باعتبارها عدم سيطرة؛ يمكنني إذن أن أتأمل فقط لإظهار أن مخاوف الثقافات المتعددة يمكن أن تدعم النداء إلى المثل الأعلى هذا. حيث تتعلّق التعددية الثقافية بالجمهوري أكثر في ظلّ أزياء لحماية البيئة من أسلوب النسوية والاشتراكية.

إن الشكوى الرئيسيّة المتعددة الثقافات هي، أن الدولة الحديثة

تنظّم عموماً حول الافتراضات المرتبطة الثقافية السائدة الواحدة: إنها تجري أعمالها في لغة تلك الثقافة؛ إنها تأذن بعادات دينية لتلك الثقافة؛ إنها تبرز صورة الحياة الطبيعية التي يتم رسمها من تلك الثقافة؛ إنها تعمل عن طريق القوانين التي قد تكون منطقيةً فقط بالنسبة لممارسات تلك الثقافة؛ وما إلى ذلك وهلم جرا. فالتحدي الذي تثيره تلك الشكوى هو ما إذا كانت الدولة الحديثة بإمكانها أن تُعطي المبرر والشكل الذي من شأنه أن يمكنها من خدمة مصالح ثقافات الأقليات على قدم المساواة مع مصالح تلك التي في التيار الرئيسي. لذا فإنَّ النقطة التي أريد أن أُثيرها هنا، دفاعاً عن النظام الجمهوري، هي أنه إذا كانت الدولة الحديثة موجهة نحو الحرية باعتبارها عدم سيطرة، فإنّه سيكون لدينا سبب وقدرة على تلبية مطالب هؤلاء في ثقافات الأقليات.

لقد رأينا مسابقاً كيف أن الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي مثالية مجتمعاتية. فإذا سيطر شخص، في حالة تعرض شخص ما لتدخل تعسفي من قبل الآخرين، إذن فهو دائماً في فضيلة كونها من نوع معين أو طبقة معينة؛ وإن الشخص يكون ضعيفاً بقدر ما يكون من ذوي البشرة السوداء، أو أنثى، أو كبير بالعمر، أو فقيراً، أو أياً كان. وهذا يعني أنه على مدى الذي تتقدّم فيه حرية الشخص باعتبارها عدم سيطرة، يجب علينا المضي قُدماً في الحرية باعتبارها عدم سيطرة لطبقة أو طبقات ضعيفة ذات صلة بالذين ينتمون إليها. وهذا يعني أيضاً أنه إذا كان شخص يتناول قضية تحرر خاصة بهم، لحماية أنفسهم من السيطرة، إذن سيكون لديهم تحديد مع قضية أخرى في فصول ضعفها. قد تكون هناك طريقة، على سبيل المثال، حيث هناك امرأة أو عامل يمكن أن يحقق تحسناً في حريته باعتبارها عدم سيطرة لفترة قصيرة لتحقيق شيء ما للنساء أو العمال

بشكل عام، أو على الأقل للنساء أو العمال الذين هم في حالتها الخاصة.

لعل الدرس المستفاد من هذه الملاحظة هو أنه طالما أن العضوية في ثقافة الأقلية من المرجح أن تكون إشارة للتأثر بالسيطرة، فيجب تلبية احتياجات الثقافة بشكل عام من قبل أعضاء تلك الثقافة، والدولة التي يفترض بها الحرص على ثرواتهم. فقد يكون غير كافياً المطالبة بالشعور بالقلق مع الأفراد في ثقافتهم من دون أي إشارة خاصة إلى ما يربطهم معاً.

إن هذا الدرس يعني تماماً، باعتبار أن على الدولة التركيز على مسائل الجنسين في تحديد الاحتياجات اللازمة لدفع عجلة الحرية باعتبارها عدم سيطرة، لذلك قد تكون هناك حالة تأهّب إلى قضايا العضوية الثقافية. ففي كلّ حالة يجب أن تكون هناك حساسية لاحتمال أنه، إذا كان شخص ما من جنس أو ثقافة ذات صلة تمتع بالحرية باعتبارها عدم سيطرة - إذا كان هذا الشخص مشاركاً في هذا الصالح العام - إذن قد يكون من الضروري التأثيث مع الموارد التي صممت خصيصاً لموقف خاص بهم. فلا أحد يحجم حقيقة هؤلاء الذين هم في المناطق الإقليمية النائية في كثير من الأحيان يمكنهم توفير الموارد الخاصة، إذا أريد لهم أن يتمتعوا بنفس مزايا نظرائهم في المناطق الحضرية؛ فالتعليم في المناطق الريفية والنقل والاتصالات، على سبيل المثال، قد تكون أكثر تكلفة بكثير نسبة إلى الفرد من نظرائهم في المناطق الحضرية. ومساواةً، لا ينبغي لأحد أن يكبح إمكانية أنه لو كانت تلك في مجموعات معينة هي المساهمة في الصالح الجمهوري العام لعدم السيطرة - الصالح العام، إذا رغبت، المواطنة - إذن فإن المواقف الخاصة بهم قد تتطلب أن يتم إيلاء اهتمام خاص ودعم.

كلّ هذا يذكر، أن النقطة المهمة للتسجيل هنا هي أن الحكم

الخاص اللازم لثقافة الأقلية قد يكون جذري تماماً، بما يتوافق مع رؤية الجمهورية الشاملة. لنفترض أن ثقافة السكان الأصليين واحدة، على سبيل المثال؛ وأن الأعضاء يرون الآخرون، إلى حدّ معقول، باعتبارهم غزاة لأراضيهم التقليدية؛ وأنهم أجروا معاينة الاستيعاب مع تلك الآخرين، وحتّى الخضوع لواحد، أو حتّى نفس حقّ الدولة معهم باعتباره أصلاً مرفوضاً وهجومياً. حيث ليس هناك أي أمل في مثل هذه الحالة لأعضاء من ثقافة أقلية يمكنهم ضمان التمتع بالحرية باعتبارها عدم سيطرة، قصيرة لتدابير جذرية جداً.

قد يكون من الضروري لممثلي الثقافة السائدة الاعتراف بالتجريد المفروض على الأقلية وعلى افتراض أن الردّ أو التعويض الكامل هو مستحيل لجعل شكل من أشكال التعويض في عربون التخلي عن الافتراض الماضي للسيطرة. وعلى افتراض أن الانفصال لم يكن ذلك ممكناً، فقد يكون من الضروري بالنسبة لهم لمعاملة أعضاء ثقافة الأقلية باعتبارهم معارضين ضميرياً إلى الطريقة الرئيسيّة والسماح لهم بأشكال مختلفة من الإعفاء على خلاف ذلك من الالتزامات العالمية. وقد يكون من الضروري للسماح لأعضاء من ثقافة الأقلية أن يكون لها ولاية قضائية محدودة على أراضيها، على سبيل المثال، تنظيم شؤونهم بطريقة جماعية.

هناك قضايا صعبة يتعين حلها من خلال النظر في التفاصيل مثل مبادرات التعددية الثقافية هذه، ولكن ليس هذا هو المكان المناسب لمعالجتها بشكل صحيح (Kymlicka 1995). ولعل النقطة التي أريد أن أشدد عليها هنا هي، أن المثل الأعلى الجمهوري غير متجانس تماماً مع النسوية أو المنظور الاشتراكي، أو في الواقع من البيئويين، ذلك يمكننا

أيضاً أن نناشد أولئك الذين هم مع تقديم الطعام لذوي الاحتياجات الخاصة للثقافات الأقليات. إذن الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي مثالية تعددية، يتوقع أن تحظى بالولاء عبر طيف واسع من الاهتمام والرأي المعاصرين.

نشاطية المثالية الجمهورية

هناك نقطة واحدة أخيرة تمكننا من إعطاء الطابع التعددي للمثالية الجمهوري. ستكون المثالية قادرة على مناشدة أنواع مختلفة جداً من الجماعات والحركات التي كنت قد ناقشتها فقط بقدر ما يفسح المجال في كلّ نقطة من تفسير وتنفيذ المزيد من المظهر الجذاب والمزيد من التطبيقات. ويجب أن تكون مثالية حيوية التي هي دائماً غنية في المزيد من الإمكانيات للاستقراء والتنمية، كما أنها ليست مثالية ثابتة مرتبطة آلياً بنمط ثابت من الحياة المؤسسية. ويعرض لمثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة بالضبط هذا النوع من النشاطية (Dynamism)، إذا كان هذا هو السبب في إمكانية الطعن أكثر من ذلك بكثير، على نطاق واسع من المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم التدخل.

تتطلب الحرية باعتبارها عدم سيطرة أن لا يكون الشخص عرضة لإمكانية التدخل على أساس تعسفي. كما يجب أن لا يكون الشخص في وضع يُمكّن الآخرين التدخل في حياته بطريقة استرشادية، ولجميع التدقيقات المتاحة من خلال المصالح أو الأفكار التي لا تشارك في أي مستوى. هذا المثل الأعلى حيوياً، لأنّه لا يوجد هناك أبداً حساب نهائي مناح لـ ما هي مصالح شخص ما أو ما إذا كان يتم توجيه بعض أشكال التدخل من جانب الأفكار التي تتشارك بها - ولا سيما، بعض أشكال تدخل الدولة. فكما يتفاعل الناس، وينظمون، ويؤكّدون بعض الهويات

- لنقل، الهويات من النساء أو العمال أو أفراد من السكان الأصليين - هم دائماً عرضة للرؤية ما إذا كان لا جدال فيه، بالكاد هي أنماط واضحة في علاقاتها مع بعض الآخرين باعتبارها مؤشرات على وجود علاقة سيطرة. وهم دائماً عرضة لتأكيد مصالح أو أفكار قديمة، أو لتبني مصالح أو أفكار جديدة، تجعل الإملاءات الروتينية تفترض الملف الشخصي للسلطة التعسفية.

إن فكرة ماذا يجعل ممارسة السلطة تعسفية، ومن ثمّ، هي تنموية بشكل منتظم: كان مفتوحاً بشكل منهجي إلى إمكانيات إعادة فهم الأشياء استطرادياً، باعتبار أن الناس يكتشفون انتماءات جديدة وقادرون على تقديم قضية لعرض أشكال تلقى العلاج بشكل جديد، وانتقادية مضائة. وبما أن فكرة السلطة التعسفية، في نهاية المطاف فكرة السيطرة، هي فكرة تنموية، فهي كذلك مثالية تكميلية للحرية باعتبارها عدم سيطرة. ولعل متطلبات هذه الحرية ليست ثابتة مرة واحدة وإلى الأبد، كما وأنها محفوظة في ألواح حجرية. فهي خاضعة لإعادة تفسيرات ومراجعات دائمة بوصفها مصالح وأفكاراً جديدة تظهر وتتجسد في المجتمع.

ومن هذا الجانب الحيوي من الحرية باعتبارها عدم سيطرة يفسر كيف يمكن التعبير عن المظالم المتنوعة من النوع التي شملتها الدراسة هنا. وعليه لم يتم قبول المثالية الجاهزة لتأييد حرية الجمهورية، التي يمكن تطبيقها بطريقة آلية، وفي الآن عينه لهذه المجموعة، والآن عينه لذلك. إنها لاحتضان مثالية مفتوحة الجانبين التي تكتسب جوهر جديد وثيقة الصلة بالموضوع بوصفها تفسيرية في التغير بشكل تدريجي وتوضيحية لوجهات نظر مجتمع المعيشة. سأعود إلى هذه النقطة في الفصل القادم، عندما سأنظر في دور الديمقراطية في إطار النظام الجمهوري.

2. سياسات الجمهوريين

الموقف الجمهوري بشأن السياسة

قد يكون من المستحيل أن تعطي أي معنى مفصل لسياسات دولة الجمهورية الحديثة التي من المحتمل أن تدعمها. وإن معرفة الهدف العام، يجعلني أرغب في تعزيز - في حالتنا، الحرية باعتبارها عدم سيطرة - ما ليس بقاعدة كافية لوضع السياسات؛ كما هي لا تشمل حقيقة معرفة أنواعٍ واسعة من الأسباب التي يمكنك التعرف عليها. وما هو مطلوب أيضاً هو الشعور الواعي بالوسائل المؤسسية المختلفة المتاحة لتعزيز هذا الهدف، كلاهما المزايا والعيوب، والظروف الخاصة بكلّ منها والتي بموجبها سيتم تنفيذ السياسات. وباعتبارها فلسفة عواقبية، فأم الجمهوريانية فهي ليست عقائدية أو عقيدة. إنها تقدّم لنا برنامج لتطوير السياسات، وليس مع مخطط سياسي. كما أنها تقر بضرورة أن يكون هناك تقسيم للعمل في بحوث السياسات، خصوصاً تلك التي تمتلك المنظرين السياسيين في نقطة معينة لإفساح المجال للمحامين، وعلماء الاجتماع، وخبراء السياسة الآخرين.

إن إحدى العقبات المتمثلة لتقديم تفسير كامل للسياسات الجمهورية هي بشكل بارز قيمة الملاحظة. فالدور الممكن الذي ستلعبه للدولة في دفع عجلة حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة في أي مجتمع، هو بالتأكيد يعتمد على دورها الذي لعبته في هذا الصدد من خلال المجتمع المدني: من خلال شكل المجتمع الذي يتجاوز الحدود الضيقة لولاء الأسرة ولكن هذا الآمر مستقل بشكل صارم عن الدولة القسرية (Coercive State) (Taylor 1995: essay 11; Gellner 1994: 5). وحيث هناك مجتمع مدني حيوي ومتسامح، وحيث الأفراد

والجماعات تشكل أنواع التزام «السياسة الحمائية»(*) (Infrapolitical) التي تقلل أو تحد بصورة مباشرة من احتمالات السيطرة؛ فمن ثمّ سيكون هنك القليل الذي ستقوم به الدولة؛ حيث أن فشل مثل هذا المجتمع المدني الغني يتجسد، ولكن حيث لا يزال كافياً لجعل الدولة ممكنة، فهناك سيكون الكثير (Machiavelli 1965: 241). سأعود إلى هذه المسألة في الفصل الأخير.

ولكن على الرغم من أنه يجب عليَّ أن أتجرد من التوصيات السياسة المفصلة في هذه المناقشة، والفكرة التامة جداً للحرية باعتبارها عدم سيطرة، فلا بدّ أن يكون هناك فرق كبير بين الموقف الجمهوري على سياسة الدولة والموقف الذي من المرجح أن يناشد أولئك الذين يعتزون بالحرية باعتبارها عدم تدخل.

بسبب الجمهوريين الذين تجدهم يعتزون بعدم السيطرة، سوف يختلفون بطريقتين ذاتَي صلة مع أولئك الذين يعتزون بعدم التدخل. ففي موضوع اللغة السياسية الذي قدمناه في وقت سابق، سيكونون أقل تشككاً في إمكانية تدخل الدولة وأنهم سيكونون أكثر تطرفاً من وجهة نظرهم من العلل الاجتماعية التي يجب على الدولة أن تصححها. كما سوف يكونون من الناحية السياسية أكثر تفاؤلاً واجتماعياً أكثر جذريةً. وسوف تأتي أقل شكوكهم حول الدولة من حقيقة أنهم لا ينظرون لعمل الدولة، شرط أن تكون مقيدة بشكل صحيح، وأن تكون متذللة بأصالة في الحرية: بوصفها هي في حدّ ذاتها (أي الدولة) شكل من أشكال

(*) السياسة الحمائية (Infrapolitical) هي كلّ عمل سياسي يأخذ أشكالاً تهدف إلى طمس نواياهم أو للاحتماء وراء معنى. وبعبارة أخرى، هي الاستياء غير المرئي، والنصّ المخفي، نتيجة للسياسات القمعية والعقوبات القاسية على العصيان أو النقد الصريح (المترجم).

المسيطرة. وبقدر تطرفهم بشأن العلل الاجتماعية ستأتي من الحقيقة أن عليهم الاطّلاع بالتأكيد على شكل من أشكال السيطرة، حتّى تلك التي المسيطرة بصورة عامة والمتوقع بقائها رهن أيديهم، على هذا النحو من الامتهان؛ أنّهم لا يفكرون بأنها علاقة تهدد أساساً الحرية.

لننظر في أقل شكوك الدولة أولاً. فبالنسبة لشخص ما يهتم بعدم التدخل على هذا النحو، الضرائب هي سيئة في الأصل - هي في حدّ ذاتها شكل من أشكال التدخل، بعد كلّ شيء - لأي سياسة داعم ضريبي يجب عليه تقديم فائدة متوقعة عالية من حيث عدم التدخل إذا كان للتعويض عن تكلفة معينة، في هذه الشروط نفسها من الضرائب. ويتسم قلق الجمهوريين مع عدم السيطرة، وليس مع عدم التدخل، وعليه فالضرائب ليست سيئة للغاية تقريباً أو غير المرغوب فيها بذاتها على الأقل ليس ظاهرياً - كما السيطرة ضدّ الذي تمّ تصميمه للحماية. فعندما تفرض الحكومة ضريبة على الشعب في ظلّ نظام حسن التنظيم للقانون، فلا تحتاج للسيطرة عليهم، لكون التدخل المعني يجب أن لا يكون تعسفياً؛ كما يجب أن تكون مصممة لتتبع مصالح الشعب وفقاً لأفكارهم. وستحد الضرائب من مجال أولئك الذين لا يتم فرض ضرائب الاستمتاع عليهم باختيار لا سيطرة، لأنه يحرمهم من موارد معينة ولكن هذا جريمة أقل عنفاً بكثير من السيطرة نفسها. ومن هنا فسيكون من الأفضل للجمهوريين التخلص من المعتقدين بمفهوم الحرية باعتبارها عدم تدخل في الاعتماد على التدابير التي تدعمها الضرائب؛ وسيكونون أقل تشككاً بشأن الرغبة في اللجوء إلى تدخل الدولة.

ولكن ليس فقط الجمهوريون سوف يميلون إلى التشكيك أقل فيما يتعلق بعمل الدولة؛ وأنها ستكون أيضاً أكثر تطرفاً فيما يتعلق بالسياسة

الاجتماعية. فالهم الليبرالي لتحقيق أقصى قدر من المتوقع لعدم التدخل سوف لا يقلقهم بشأن حقيقة أن صاحب العمل هو في وضع يمكنه من التدخل أكثر أو أقل تعسفاً مع العامل، على سبيل المثال، إذا كان يبدو أن مصالح صاحب العمل ستحافظ على مستوى تدخل منخفض؛ بالتأكيد إن الليبرالية لا تقلق كثيراً بشأن هذا الوضع إذا كان العلاج الوحيد نفسه المحتمل ينطوي على اللجوء إلى تدخل الدولة. لكن الجمهوريون سيكونون قلقين بشأن أي احتمال تدخل تعسفي، لأن مثل هذا التدخل يمكن من خلاله الوصول إلى بعض العوامل التي تعني أنها السيطرة على الآخرين؛ وبطبيعة الحال سوف يكون الجميع أكثر قلقاً بشأن إمكانية القدرة التي يرونها وسيلة العلاج من قبل الدولة التي لا تنطوي على السيطرة. ومن هنا سيتم غيظ الجمهوريين بواسطة الظروف الاجتماعية التي من المرجح أن يترك هؤلاء الليبراليون هادئين، الذين همهم الوحيد هو عدم التدخل. سوف نلقي نظرة أكثر جذرية على العلل التي تدعو الحكومة لتصحيحها.

يمكننا أن نرى من هذه الملاحظات، على أي حال المسائل التجريبية المفصلة قد انتهت، أن النظام الجمهوري من المرجح أن يعطينا موقفاً مختلفاً جداً حول قضايا السياسة من ما هو أداة ليبرالية ملحقة للحرية باعتبارها عدم التدخل والتي من شأنها أن تميل إلى الدعم. بالتأكيد، قد تكون مجرد قيود تجريبية تثبت هكذا تطلباً، الذي على الجمهوريين فيه التراجع نحو أنواع سياسية حكومية دنيا تكون في صالح خصومهم. لنفترض أن تلك الدولة قد أنشأت دولة الرفاهية التي تشجع التبعية بين المستفيدين من الرعاية الاجتماعية، لكونها تمتلك عقيدة معينة تقليدية (Fraser and Gordon 1994)، وأن هذه التبعية

تقوض قدرة المستفيدين لتحقيق عدم السيطرة. ومن شأن ذلك أن تكون الانعكاسات الهامة على طريقة الرعاية الاجتماعية - إذا «الرعاية الاجتماعية» كلمة مناسبة - متاحةً في ظلّ النظام الجمهوري، حيث سيدفع الجمهوريون نحو سياسات الحدّ الأدنى. ولكن النقطة المهمة هي أن القيود التجريبية الخاصة فقط هي من المرجح أن تعمل على إقناع الجمهوريين لتبني مثل هذا الموقف. وسيكون أول ميلهم السياسي أكثر تفاؤلاً والاجتماعي أكثر جذريةً.

هل يعني هذا، في العبارة التي استخدمت كثيراً، أن الجمهوريين يؤيدون بالعموم الحكومة الكبيرة؟ نعم ولا، أنّهم سيتخلصون منها بصورة جيدة باتجاه تشكيل الحكومة التي تعطي القانون والدولة مجموعة كبيرة من المسؤوليات. ومن ناحية أخرى، سيكونون عدائيين جداً باتجاه تشكيل شكل من أشكال الحكم الذي يعطي السلطات، أو حتّى الأغلبية، على درجة عالية من القوة والحرية المعطاة؛ وسوف ينظرون بالضوابط القانونية الديمقراطية التي سنناقشها في الفصل التالي. ففي حين أنها سوف تنظر بتفاؤل باتجاه إمكانية أن تكون الدولة قادرة على الحدّ من آثار السيطرة على الملكية الخاصة، فأنّهم سيظلون في حالة تأهّب لخطورة إعطاء الدولة هذا النوع من الترخيص الذي من شأنه تقديم شكل من أشكال الإمبريالية الشعبية(*) (Public Imperium). ولربما ينبغي أن تكون حكومة ذات نطاق كبير من المسؤوليات الموكلة إليها، وربما في هذا السياق ينبغي أن تكون كبيرة. ولكن ينبغي على الحكومة

(*) لا بدّ أن ننوه هنا أن المقصود بالإمبريالية هنا هو السلطة المطلقة ولعل التعبير هنا بمصطلح الإمبريالية الشعبية (Public Imperium) قد يعني سلطة الشعب المطلقة وفق تعبير المؤلّف (المترجم).

أن لا يكون لديها نطاق كبير من القوى المستقلة وبهذا المعنى يجب أن تكون صغيرة بلا ريب.

هناك تعليق نهائي واحد. بينما الحكم الجمهوري قد يميل إلى أن تكون الحكومة كبيرة في مجموعة من المسؤوليات، كما يفترض، فمن المهم أن ندرك أنه إذا أصبحت كبيرة جداً ضمن هذا البعد، فمن شأنه أن تصبح كبيرة أيضاً في مجموعة من القوى المستقلة التي يمكن أن تمارس: فمن شأنه أن يصبح هناك وجود سيطرة بحدّ ذاتها. هناك مكابح مدمجة إذن، على، إلى أي مدى يريد الجمهوريون للدولة الذهاب فيما تقوم به؟ المثل الأعلى للعدم سيطرة هو ليس نوع من المثالية الوحشية التي من شأنها أن تحتاج إلى المزيد من أي وقت مضى من الدرجة المكثفة لتدخل الدولة في حياة الناس العاديين. أياً كان التفاؤل مشجعاً في ما يتعلق بعمل الدولة، فهو هدف بطبيعته معتدل أو مستقر (Braithwaite and Pettit 1990).

إذا افترضنا أن أي قيود تجريبية غير عادية قد تفرض نفسها على الدولة، فقد يكون من المفيد المحاولة في إعطاء الانطباع الخام عن الأنواع السياسة الجمهورية الحديثة التي من المرجح أن تكون مفضلة. هناك خمسة مجالات واسعة لصنع السياسات التي يمكن أن نتوقعها لمثل هذه الدولة التي تنوي إشراك نفسها بذلك: الدفاع الخارجي؛ الحماية الداخلية؛ الاستقلال الشخصي؛ الازدهار الاقتصادي؛ والحياة العامة. سأقول شيئاً تحت كلّ من هذه العناوين الرئيسيّة، في محاولة لنقل شعور قدرة الجمهوريانية للقيام بدور معقول، ومنظور صنع السياسات. سوف لا أربط تعليقاتي مباشرة مع ما سبق من أسباب الجمهورية - كلّ تلك الأسباب تحمل عدد من المجالات المختلفة لصنع السياسات وينبغي

أن تكون الاتصالات أكثر أو أقل وضوحاً.

الدفاع الخارجي

لا بدّ للجمهورية الحديثة، مثل أي شكل من أشكال الدولة، أن تهتم بقضايا الدفاع ضدّ الأعداء الخارجيين. وما لم يتم الدفاع عن البلد أو المدينة المعنية على نحو كافٍ، بعد كلّ شيء، فسيكون هناك احتمال عيش واستمرار سيطرة من الخارج. واقعياً، ولدرجة إن كان البلد لم يدافع بما فيه الكفاية، فبلد آخر قد يسيطر عليه، وبالتالي تكون السيطرة على مواطنيها، حتّى من دون تدخل في الواقع؛ وقد يكون البلد في وضع يمكنه من التدخل لغزو أو تهديد، على سبيل المثال - في الإدارة والحصانة النسبية. سينكمش الجمهوريون، ليس فقط من التدخل، ومن التدخل المحتمل، ولكن من الحالة التي يكونون فيها أكثر أو أقل تعسفيَّ التدخل ضمن سلطة دولة أخرى.

ولكن إذا رأى الجمهوريين أن هناك تحديّاً سياسياً كبيراً على جبهة الدفاع، فينبغي أن يكون واضحاً أنهم لا يحتاجون أن يعتقدوا بأنَّ الردّ المناسب هو بتسليح الجمهورية بالأسنان، أو حتّى أسوء من ذلك، للضرب الاستباقي للمعارضين المحتملين. فما هو الردّ المناسب الذي سيتوقف على الجمهورية ومدى إمكانيتها لتحسين أفضل آفاق عدم السيطرة على الجبهة الدولية. لقد علمتنا التجربة التاريخية بالتأكيد أن أفضل استجابة من غير المرجح أن تكون عدائية أو عدوانية، تلك التجربة التي تعتمد أكثر فأكثر على أسلحتهم وعلى وجيوشهم لكبح نزوات بعضهم البعض، حيث أصبحوا رهينة للضغوط العسكرية والمنطق. فقد لا يكون هناك شبح انقلاب عسكري يلازم التفكير الجمهوري التقليدي والقادة الجمهوريين لصالح ميليشيا مواطن ما

من الجيش النظامي؛ حيث قللت العديد من البلدان تقسيم الجيش إلى الخدمات المسلّحة المختلفة، وتطوير روح الديمقراطية، إلى حدٍ كبير جداً. ولكن بالتأكيد سيكون احتمال متواصل لوقوع حرب، على اعتبار أن الجنرالات تفترض من جوانب مختلفة مدى المسؤولية عن الأمن القومي وتفرض على نظام الحكم بصورة كبيرة صورة عسكرية لكيفية الاضطلاع بهذه المسؤولية.

عندما تصبح الحرب احتمال مستدام، وعندما تدافع الدول بذاتها ضدّ بعضهم البعض عن طريق التهديد، فإن سبب عدم السيطرة قد تمت تسويته. وحتّى لو لم تكن الحرب تحصيل حاصل - في الحرب يعاني الناس العاديين أسوء سيطرة متشددة - فإن حقيقة التهديد ومكافحة التهديد يعنيان أن كلّ دولة مجبرة بنشاط الآخرين. على أي حال إن منطق التهديد ومكافحة التهديد هم وسيلتان مختلفتان في جوانبهما إلا أنهما متفقتان أكثر وأكثر على الدفاع العسكري، وأن مواطني البلدان المعنية يتحملون تلك التكاليف، ومدى اختيار اللا سيطرة ويمكنهم بعد ذلك خفض تمتعهم بصورة حادة. على أي حال، لقد رأينا سابقاً أن هناك حالة جمهورية قوية مؤيدة اللجوء إلى استراتيجية النصّ الدستوري، وبعدم اللجوء، أو على الأقل كملاذ جماعي إلى استراتيجية القوة المتبادلة؛ وهذا، في نهاية المطاف، يوفر الأساس لحجة الجمهورية المؤيدة لوجود الدولة. وما نراه الآن هو أن نفس المنطق الذي ينطبق على الساحة الدولية. ويبدو أن استراتيجية القوة المتبادلة، على الأقل في الإصدار العسكري، جذابة للغاية، ويجب على الجمهوريين بطبيعة الحال أن يبحثوا عن المزيد من الأحكام الدستورية.

ما هي الأحكام التي نسعى إليها؟ هنا لا يوجد سوى القليل الذي

نستطيع أن نقوله، والذي هو ليس ضعيفاً للغاية بالنسبة إلى المصير التجريبي. فقد أُريد لها أن تكون جذابة لدولة الجمهورية لإنشاء ما هو ثقافي واقتصادي، والشبكات القانونية إلى الحدّ الذي يكون مثل الإقليمية والنظم العالمية للعلاقات الانضباطية التي تجعلهم لا محالة أعضاء ملتزمين دستورياً بالطريقة. وهو سيكون جذاب أيضاً لدولة الجمهورية لدعم الهيئات من مثل الأمم المتحدة، بقدر ما تعدهم بأنها ستكون قادرة على احتواء الصراعات، وفي نهاية المطاف، تسعى إلى جعل الصراعات بين الدول غير مرجحة أكثر وأكثر. وبشكل عام، أُريد لها أن تكون في مصلحة الدولة الجمهورية لتشجيع الطبقات المختلفة لغرض التعاون المتعدد الجنسيات والمؤسسات. إن وعود ظهور النظام المؤسسي والإقليمية والعالمية لخدمة قضية الدفاع، هي أكثر فعالية من الاعتماد الحصري على القدرة العسكرية.

يجب على الدولة الجمهورية أن تؤسس نفسها باعتبارها مواطناً دولياً جيداً، بالطبع، إذا كان ذلك لتعزيز تنمية هذا النوع من النظام. سوف تحتاج تلك الدولة إلى الحفاظ على القدرة العسكرية كملاذ أخير. إلا أنه من الأفضل عدم الاستهانة بالمعنى الإقليمي والدولي المشترك لأي نوع من القدرة المعقولة. وسوف تحتاج إلى الحفاظ على القيود المفروضة على الهجرة، إذا كانت تعمل لتحتفظ بطابعها الجمهوري الحالي، وإذا كانت تعمل للحفاظ على الروح الجمهورية التي تقتضي ذلك. إلا أنها من الأفضل عدم إظهار نفسها غير مكترثة إلى محنة المهاجرين واللاجئين، أو إلى الصعوبات التي تعاني منها تلك الدول التي تواجه صعوبات في التعامل مع حركات الشعوب. وسوف تحتاج إلى النظر إلى مصالحها الخاصة في تطوير التجارة والترتيبات المالية مع البلدان

الأخرى. إلا أنه من الأفضل عدم اتخاذ موقف من الذي يجري لإعداده للتخلي عن كلّ التزام تمّ اتخاذه مسبقاً، في أول بادرة لتكلفة غير متوقعة، وما إلى ذلك وهلم جرا.

وإذا كانت سياسة الدفاع الجمهورية تدلنا على اتجاه التعاون المتعدد الجنسيات والمأسسة - إذا تمّ اقتراح ذلك، حقاً، فإن الدوافع الجمهورية يجب تماماً أن تكون مواطناً دولياً جيداً - فمن الجدير بالذكر أن مثل هذه السياسة من المرجح أن تندمج مع متطلبات الجمهورية على جبهات أخرى. فيما تمثل الدولة الجمهورية وسيلة لا غنى عنها لتعزيز عدم سيطرة للشعب، فلا يوجد هناك شيء مقدس من وجهة نظر الجمهورية بشأن الدولة وسيادة الدولة. بالنظر إلى وجود هيئات متعددة الجنسيات من مختلف الأنواع، فهناك بعض القضايا المحلية التي قد يكون من الأفضل من وجهة نظر تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة إعطاء السيطرة لتلك الهيئات وبالتالي الحدّ من هيمنة الدولة المحلية.

كلّما كانت العوامل أبعد عن قضية معينة، صحيحاً، كلّما كان الإشعار بالمعلومة سيكون أقل بكثر على جوانب معينة. ولكن، بالتساوي، كلّ ما كانت العوامل أبعد عن قضية معينة، كلّما كان من الأرجح أنها تمثل حكماً محايداً. إن كان الأمر كذلك، قد يكون إلى حدّ بعيد الشيء الجيد من وجهة نظر الجمهورية هو، ينبغي أن تؤخذ مختلف القضايا المحلية من مجال صنع القرار على المستوى المحلي، وأن تعطى أكثر من القضاء الدولي. فهل ينبغي أن يسمح في التنمية في منطقة براري معينة؟ هل ينبغي السماح للمثلية قانوناً والسماح للمثليين جنسياً بالحقوق المدنية الكاملة؟ هل يجب أن يكون للمرأة الحقّ في العمل في بعض القطاعات الصناعية ويحقّ لها كسب نفس الأجور التي يتمتع بها الرجل؟ فمن الواضح إلى حدّ ما أنه وفق هذه الأسئلة

على الهيئات الدولية، والتحرّكات الدولية غير الرسمية في الواقع، أن تعدّ بمواجهة المصالح الفئوية المحلية بطريقة أكثر موثوقية من الدولة المحلية. ومكن أن تعدّ لتفعل ما هو أفضل لتعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة بين مواطني تلك الدولة أكثر من الدولة نفسها. قد تكون السياسة الجمهورية الأفضل هي السيادة المحلية الوافدة في مثل هذه الحالات، وإعطاء بعض الوزن المضمون إن لم يكن الخيار المطلق إلى الوكالات الدولية ذات الصلة. ففي دعم التعاون المتعدد الجنسيات والمؤسسات، يجب أن تتلاحم سياسة الدفاع الجمهورية بشكل جيد مع ما قد تتطلبه سياسة الجمهورية في مجالات أخرى.

الحماية الداخلية

لقد وجهتنا نقاط السياسة الدفاعية نحو الساحة الدولية، والسياسات المتعلّقة بحماية المواطنين الأفراد، ووجهتنا المجموعات أيضاً نحو المنتديات الداخلية. وإنها قد أشارت لنا، في المقام الأوّل، باتجاه نظام العدالة الجنائية. فالقوانين الجنائية تعتبر شرطاً لا غنى عنه لحماية المواطنين؛ وأنها تعمل على تحديد الجرائم لردع المخالفين، وللدفاع عن الضحايا من خلال تعريض المخالفين لعقوبة قانونية. وهو بالتالي ما قاد مونتسكيو للقول (Montesquieu 1989: 188) «تعتمد حرية للمواطن أساساً على صلاح القوانين الجنائية».

بالطبع أن العادات الجيدة أو المعايير المجتمع الهامة هي أيضاً لحماية الأفراد. وفي الواقع، هناك أدلة كثيرة على أن القوانين الجنائية تعمل بشكل جيد فقط عندما يتم دمجها مع هذه القوى (Braithwaite 1989; Tyler 1990)؛ سأعود إلى هذا الموضوع في الفصل الأخير. ولكن إذا كانت القوانين الجنائية بحاجة إلى القوى الثقافية، بنفس

قدر القوى الثقافية التي تسير باتجاه الحاجة إلى تعزيزات من القوانين الجنائية. فعليه، **أولاً**، قد يكون هناك بعض الأفراد الذين لا يستجيبون للمعايير العادية والذين لا يمكن ردعهم أو التصدي لهم من خلال التهديد بالعقوبات القانونية. **ثانياً**، إن العديد من هؤلاء الأفراد الذين يستجيبون للمعايير العادية قد يتوقفون عن الاستجابة لها، إذا ما أصبحوا يدركون أنه لا يوجد جزاء كبير مصاحب لكسر القواعد أو المعايير تلك. فمن منا سيبقى فاضلاً إذا تمكنا من الوصول إلى خاتم غايغز (Gyges) - الخاتم الذي يجعل من يرتديه غير مرئي - ويمكنه ارتكاب عدد من الجرائم والإفلات التام من العقاب؟ **ثالثاً**، إن العديد من الأفراد الذين يستجيبون لهذه المعايير قد يتوقفون عن الاستجابة لها لكونهم قد يفقدون ضماناتها، لأن غياب السند القانوني قد يسبب لهم أن يخسر الضمان، خصوصاً أولئك البعض الآخر في الاستجابة للغاية.

ولكن مع ضرورة ذلك فهي سبب لعدم السيطرة، حيث يمكن أن يضر نظام القوانين الجنائية أكثر مما ينفع إذا كان مصمماً تصميماً سيئاً. فقد أكد الجمهوريون دائماً أن هذا النظام سوف يقلل كثيراً من حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة، على سبيل المثال، إذا كان هذا القانون يترك مجالاً للاعتقال أو الاحتجاز التعسفي؛ والمثول أمام المحكمة؛ وباعتبارها تأسست في القانون الإنجليزي، فقد أصبحت هذه القوانين مبدأً جمهورياً عزيزاً. ويعترف الجمهوريون عادة بأنَّه ما لم يكن النظام يعمل بشكل صحيح وصلد فإنّه سيكون ممثلاً، حسب تعبير كلمات مونتسكيو (Montesquieu's 1989: 203) بـ «طغيان المنتقمون» (Tyranny of the Avengers).

ما هي رسالة الجمهوريانية، إذن، بالنسبة لتصميم القانون

الجنائي؟ والأوّل، الدرس الواضح هو أنه، لما كان يجب على القوانين أن تجرم فقط حين تكون هناك وعود للتجريم بمزيد من شمولية عدم السيطرة - هذا هو المنطق الأساسي الجمهوري - وبما أن القوانين الجنائية جميعها تمثل أسلحة حساسة وخطيرة، فيجب أن يكون هناك قرينة مؤيدة بعدم الرغبة الشديدة لتنفيذها. وينبغي أن تكون الدولة على استعداد إلى اللجوء إلى التجريم على مضض، وفقط إلى الحدّ الذي يكون فيه التجريم ضرورياً لحماية المواطنين بشكل واضح (Braithwaite and Pettit 1990; Montesquieu 1989: 191).

لماذا نقول أن القوانين الجنائية هي أسلحة حساسة وخطيرة، لكونها حجة شحيحة لذلك؟ القوانين الجنائية هي أسلحة حساسة لأنها تعمل فقط بشكل جيد، كما ذكرنا، عندما تتحد مع القوى الثقافية الأخرى؛ حيث لا يمكن أن نتوقع المعجزات كلها من تلقاء نفسها. القوانين الجنائية هي أسلحة خطرة لأنها، قد تساعد على تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، حتّى إنَّها يمكن أن يكون لها تأثير سلبي على المثل الأعلى هذا؛ فتلك القوانين هي سيف ذو حدين. وقد يكون لعقوبات القانون الجنائي تأثير سلبي على عدم السيطرة على المدانين بارتكاب جرائم، وفرض غرامات أو عقوبات السجن التي تقلل من نطاقها لاختيار اللا سيطرة، حتّى تعمل - إذا لم يكن مثاليةً، على الأقل من الناحية العملية - على تعرضهم للسيطرة. إن عمليات القانون الجنائي في كثير من الأحيان تعمل على ترويع الأبرياء، فضلاً عن المذنبين، وترفع الشبح الذي يطارد كلّ ركن من أركان المجتمع. وإن عوامل القانون الجنائي تتمثل في القوى المحتملة للسيطرة التي من الصعب حتّى على النظام الجمهوري الذي يعتبر الأكثر ضميرياً أن يأخذها في الاختيار.

النقطة الأخيرة هذه تستحق التركيز بوجه خاص. إن العوامل الرئيسيّة لنظام العدالة الجنائية والشرطة، والشرطة الحديثة كلها تمثل النوع البارز لتهديد قيم الجمهورية التي اتخذها الجيش النظامي وشكلها بين الجمهوريين التقليديين. فالمسؤولين عن وظيفة الحفاظ على النظام العام، وحراس مكافحة الجريمة، والقبض على المجرمين، وقوى الشرطة هم في الوقت الحاضر قوى هائلة، حيث يتعرضون لإغراءات كبيرة للإيذاء تلك القوى، ويستخدمون سلطتهم لجعل الضوابط وإخضاعها لضوابط غير تامة على الإطلاق. وتشمل الصلاحيات في مسألة القدرة على توجيه الاتهام أم لا لتوجيه الاتهام، وربما حتّى القدرة على التأطير؛ فهي قوة لمضايقة وجعل الحياة بائسة لشخص ما؛ ولها القدرة على نشر الشائعات وضمان التشهير بشخص ما؛ وبالطبع، ولها القدرة على تهديد هذه الأمراض، وبالتالي تجبر الناس على فعل ما يريدون. وتشمل الإغراءات الإغراء القديم فقط لتأكيد نفسك وقيادة الاهتمام؛ لتحقيق الهوية كجزء من القوة، والمجموعة الذاتية التعزيز؛ لتحقيق النفوذ والتأثير في مناطق معينة؛ ربما قبل كلّ شيء، للرشوة والابتزاز بطريقك إلى الثراء: هذا الإغراء هو بارز وخاصة في أي مجتمع فيه إصرار على حظر الأنشطة مثل أخذ الكحول أو تعاطي المخدرات حتّى الناعمة منها. لنتوقع أن تبقى الناس غير قابلة للفساد في ظلّ ظروف السلطة هذه والإغراء غير الواقعي، ولنفترض إن أي جمهوري سوف يرغب في الحصول على شرطة تعمل في ظلّ قيود أكثر صرامة، وعليه فالإجابة الوجيزة أكثر تقييداً، أنه من المسلم به عموماً هذا هو الحال في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة.

الضوابط المستخدمة حالياً لتنظيم الشرطة غير كافية بشكل واضح، كما تؤكد الأدلة وعلى نطاق واسع فساد الشرطة في الدول الحديثة، كما

لا يخفى ذلك حتّى مع قليل من التأمل (Caplow 1994). كما تمتلك قوات الشرطة عموماً القدرة على إبقاء الفضائح حية من دون الحاجة إلى إجراء تغييرات تنظيمية عميقة، وذلك لأن لقادة الشرطة المقدرة على الحفاظ على وجود نمط من التحقيق الداخلي عوضاً عن التحقيق الخارجي لمعظم المشاكل التي تنشأ، وتم تثبيط كلّ الضباط من صافرة هبت من روح الولاء للزملاء وهذا يعني هو عمل أقوى من أي قيم أخلاقية قد تعتبر أكثر حيادية للشرطة. وهنا بعبارات الجمهوري هي وصفة لكارثة ستحل: وصفة لضمان أن تكون الشرطة قد أصبحت قوة أكبر من السيطرة التي تسعى لأي مواجهة. «مَن هم الذين سيحرسون الحراس أنفسهم؟»(*) (Quis custodiet ipsos custodes?) الذين سيحترسون من الأوصياء؟ الذين في الواقع؟

إذا كان الدرس الأوّل من الجمهوريانية للعدالة الجنائية هو الإمساك الشحيح في التجريم - في نهاية المطاف، بالتالي، هو التثبيط بشأن السماح لنظام العدالة الجنائية للنمو كبيراً جداً - في حين أن الدرس الثاني هو، إذا أردنا أن نتجنب طغيان المنتقمون وفق مونتسكيو فيجب من ثمّ إعادة التفكير جذرياً بمعاقبة المجرمين (Braithwaite and Pettit 1990). إن معظم أنظمة العدالة الجنائية تفرض عقوبات من دون أي اعتبار للتعويض أو التعويض عن الأضرار في الفعل المخالف، ومن دون أي تفكير في تقديم الجاني إلى قدرٍ وتأسف لذلك الضرر. إن تلقي

(*) كلمة لاتينية وجدت في أعمال الشاعر جوفينال الروماني (Roman Juvenal) في هجائياته (Satire VI, Lines 347-8) وقد ورد في الكتاب أعلاه ترجمة مختلفة إلى الإنجليزية (Who Will Guard Against the Guardians? Who Indeed?) لكن الواقع يجد العديد من الذين يهتمون بهجائيات جوفينال الروماني أن الترجمة إلى الإنجليزية هي (Who Will Guard the Guards Themselves?) ولغرض إيصال المعنى فقد اعتمدنا في الترجمة إلى العربية العبارة هذه (المترجم).

الفكرة هو تمكين الضحايا من المطالبة بالتعويض عن طريق اللجوء إلى القانون المدني - هذا الثمن الباهض لم يثبت عملياً - وأن القانون الجنائي لا يملك سوى القيام بواجبه، في العبارة القديمة، مع فرض سلام الملك. وبالنظر إلى نقطة العقاب هذه التي هي فقط لفرض سلام الملك - أو وفقاً لما تراه بأنَّه، سلام الشعب - فإن نظم العدالة الجنائية قد تميل للسماح لمستوى وطبيعة العقاب أن تُملى، والآن ذاته من قبل المجموعات الضاغطة، والآن عينه من قبل ذلك. وقد أدعى بعض منظرو تلك النظم أنه من الضروري العثور على منطق الردع لتنفيذها في نمط العقوبات المفروضة، ورأى آخرون هناك ضرورة لاتباع منطق اللوم والعقاب. ولكن الحقيقة هي أنه في معظم البلدان، يبدو أن نمط العقوبات الجنائية مشابه بصورة كبيرة منتج عشوائي لغرض الاهتمام الصحفي، والموضة الأخلاقية، والطعم المتذبذب لغرض الانتقام. ليس هناك أدلة دامغة أنه هو الأمثل، أو حتّى موثوق به، أو وسيلة لردع الجناة الفعليين أو المحتملين، أو يوجد دليل على أنه يمثل بطريقة منهجية إيصال اللوم، أو لمعاقبة الجرائم بما يتناسب مع درجة من اللوم.

ماذا ستفعل دولة الجمهورية فيما يتعلق بالحكم القضائي والسياسة الجنائية؟ هنا مخطط اقتراح لذلك. تجريم كلّ فعل الجريمة، وتقديم قانون تجريم مبنيٌّ على الأساس الجمهوري السليم - بشرط أن يكون هو نوع من الفعل الذي يجب أن يكون جريمة في الكتاب الجمهوري - الذي يتعمد الأذى للجناة في ثلاثة طرق مختلفة. ينفي وضع الضحية بوصف عدم وجود سيطرة أو إنّه حرّ: باعتباره ليس عرضة للتدخل التعسفي من خلال طرف آخر. أن يقلل من مدى خيارات لاسيطرة الضحية، وإزالة بعض الخيارات، أو رفع تكلفتها، أو حتّى القضاء على

إمكانية الاختيار، كما في حالة الحدّ من القتل العمد (Homicide). وأخيراً، أن يضر إعفاء عدم السيطرة في المجتمع ككل، ويمسك بهذا النوع من التدخل المرتكب، باعتباره احتمالاً ممكناً دائماً للضحية وللجميع في الطبقة الضحية الضعيفة. وتزعم هذه الملاحظات أعلاه بأنّ ما ينبغي أن يصمم للعقاب وتطبيقه في النظام الجمهوري هو وضع الحقّ لمثل هذه الآثار الضارة، وبالتالي تعزيز عدم السيطرة الشاملة.

ما الذي يتطلب من تصحيح العلل بصورة مثالية؟ مع مراعاة القيد الذي قد يؤدي إلى زيادة عدم سيطرة شمولية التصحيح - على وجه الخصوص، احترام الحدود العامة بشأن معاملة المذنبين - التي ينبغي أن تسعى للوصول إلى أسباب الجمهورية الثلاثة لإصدار الحكم القضائي، وفق ما وصفها جون بريثويت (John Braithwaite) وأنا في مكان آخر[1] وينبغي أن تسعى لانتزاع اعتراف الجاني لحالة الضحية على أنها غير مسيطرة وحرة؛ والتعويض - ردّ الحقوق والتعويض أو على الأقل التعويض - من الجاني عن الضرر الواقع على الضحية و/ أو عائلة الضحية؛ وطمأنة الضحية والمجتمع ككل بأنّ الجاني لن يستمرّ بالتهديد الذي أثبت أنه ارتكب الجريمة (Pettit with Braithwaite 1993; 1994). فما هو الاعتراف، والجزاء، والطمأنينة التي سيتطلب وسيتوقف في أي حال من الأحوال على طبيعة الجريمة وظروف المجرم والضحية. ويمكن الحصول على الاطمئنان بشكل غير مباشر، على سبيل المثال، إذا أصيب الجاني في أثناء ارتكاب الجريمة وأصبح غير قادر على العودة إلى الإجرام؛ أو فإنّه يمكن حصوله بصورة مباشرة أكثر، بقدر ما فرضت العقوبات، ينبغي أن تكون لردع الجاني - و، قد

(1) John Braithwaite, "Not Just Deserts, Even in Sentencing," *Criminal Justice*, vol. 4 (1993), pp. 225-239.

يأمل، البعض الآخر أيضاً - عن ارتكاب جرائم مماثلة في المستقبل. ولكن هذا ليس هو المكان المناسب للذهاب إلى مثل هذه التفاصيل.

لقد حددت الشكل المرجح للسياسة الجمهورية الخاص بالعدالة الجنائية بواسطة مبدأين: البخل الشديد في التجريم وإعادة صياغة مفهوم العقوبة الجنائية كوسيلة لتصحيح آثار الجريمة. لقد أقترحت أن مثل إعادة الفهم والإدراك(*) (Reconstrual) هذه لنظام العدالة الجنائية هو مستمر مع رغبة مونتسكيو لتجنب طغيان المنتقمون، ولديها أوراق اعتماد تقليدية جيدة. ولكن أود أن أذكر، في الاستنتاج، أن الجمهوريين التقليديين لديهم فقط سجل غير مكتمل حول الأمور في هذا المجال. وكان مصدر القلق الرئيسي بالنسبة للجمهوريين هو التخلص من نمط الاعتقال والعقاب التعسفي المرتبط بالملكيات (ملوك الدول) المطلقة؛ وفي رغبتهم في توفير أساس منهجي لنظام العدالة الجنائية، حيث أنهم لم يعطوا الكثير من التفكير لمسألة كيف يمكن أن يكون ذلك أفضل: على وجه الخصوص، كيف يمكن أن يكون ذلك أفضل من وجهة نظر الحرية. ونحن قد نشعر بأننا برفقة الأرواح عندما نقرأ شيئاً من هذا القبيل للتعديل الثامن لدستور الولايات المتحدة: «لا تكون هناك حاجة لكفالة مفرطة، ولا فرض غرامات باهظة ولا إنزال عقوبات قاسية وغير مألوفة». ولكن بعد ذلك يمكننا أن نبدأ نسأل بشكل جيد، عندما نرى أن حتّى مونتسكيو كان يميل إلى تأييد نظام لتحديد العقوبة التي تبدو أقرب إلى العين بالعين لقانون الانتقام (Lex Talionis). «هو انتصار للحرية عندما يتم رسم القوانين الجنائية لكلّ عقوبة من الطبيعة الخاصة

(*) في علم النفس الاجتماعي تعني Construal هي كيفية إدراك الأفراد وفهمهم، وتفسير العالم من حولهم، وخاصة سلوك أو تصرف الآخرين تجاه أنفسهم وعليه فإن Reconstrual تعني إعادة دراسة كيفية إدراك الأفراد وفهمهم (المترجم).

للجريمة. جميع التعسف ينتهي؛ عقوبة لا تترتب على ذلك من اتّباع هوى المشرع ولكن من طبيعة الشيء» (Montesquieu 1989: 189).

لتوفير الحماية الداخلية هناك الكثير عن سياسة الجمهورية. لم يبق إلا أن نلاحظ أن نحن لا ننظر مخططياً فقط في السياسات التي من المحتمل أن تكون هناك حاجة لها، ولكن نحن ليس لدينا حتّى كيفية النظر في كلّ مجالات نشاط الدولة ذات الصلة بتلك السياسات. وهكذا يتم تقديم حماية الأفراد والجماعات، وليس فقط عن طريق القانون الجنائي، ولكن أيضاً وفقاً لقانون المسؤولية التقصيرية. أن القيم الجمهورية قد تكون بالتأكيد هي آثار مترتبة على هذه المناطق لمبادرة الدولة ولكن من المستحيل أن تكرس في أي وقت لهذه الآثار هنا.

استقلال الشخصية

المجال الثالث من مجالاتنا الخمسة لما تحمله صنع السياسات، هو ليس على ما ينبغي القيام به من خلال توفير الصالح الجماعي للدفاع والحماية، ولكن بدلاً من ذلك هو عن ماهية الضرورات التي يجب على الدولة فعلها لتعزيز الاستقلالية - الاستقلال الاقتصادي الاجتماعي - لكلّ فرد. لأن تكون مستقلاً بالمعنى المقصود هو أن تمتلك الأموال الضرورية لتعمل بشكل طبيعي وسليم في مجتمعك من دون الحاجة إلى التسوّل أو الاقتراض من الآخرين، ومن دون الاعتماد على إحسان الآخرين. كما أنه من المفيد إلقاء الضوء على حساب أمرتيا سنّ (Amartya Sen 1985) بخصوص هذه الأشياء، للحصول على القدرات الأساسية المطلوبة للعمل في الثقافة المحلية. وإذا لم يكن دائماً لدينا تلك الإمكانات نفسها، فعلى الأقل هو الحصول على أشياء تلك القدرات التي عادة من تمكّن الشخص من تأمين نفسه

.(Cohen 1993)

إن القدرات الأساسية اللازمة للعمل في مجتمع ما قد تكون مختلفة عن تلك المطلوبة في بلد آخر (Sen 1983; cf. Smith 1976: 870). فعليك أن تكون قادراً على تقديم ما يكفي لنفسك من الطعام في أي مجتمع، كما تحتاج إلى أن تكون قادر على الحفاظ على ملابسك وتقديم المأوى لنفسك. ولكن ما الذي يكفينا من الطعام وما هو عليه أن يكون الملبس المناسب أو المأوى الذي سوف يختلف من مجتمع إلى مجتمع آخر. على أي حال هناك كلّ أنواع الأشياء التي هي ضرورية لتعمل في مجتمع ما والتي ليست ضرورية في مجتمع بلد آخر.

حقيقة إن ضرورات الحياة في مجتمع متطور أو معاصر، على سبيل المثال، تفوق بكثير ما كان مطلوب في المجتمع التقليدي. وعليه، لتعمل بشكل صحيح في المجتمع المعاصر عليك أن تكون قادراً على القراءة والكتابة، لتتمكن من الرياضيات الأساسية، وفي الحصول على معلومات حول مسائل مهمة مثل فرص العمل، ومعرفة المرافق الطبّية، وخدمات النقل، وتوقّعات الطقس، والحصول على الموارد اللازمة لتجعل نفسك متاحاً للاتصال - عنوان بريدي ورقم هاتف - من قبل الآخرين - لنقل من قبل أرباب العمل. ولتعمل بشكل صحيح في مثل هذا المجتمع نحتاج أيضاً إلى معرفة كيفية التأكد والتأكيد على حقوقك القانونية في التعامل مع الشرطة، مع مدرسة أطفالك، أو مع زوجتك؛ وأن تعرف أين يمكنك إيداع أموالك، وكيف يمكنك استخدام التسهيلات الائتمانية؛ أن تمتلك وسيلة للوصول فيها إلى البيئة المحلية والاستفادة شخصياً من فرص العمل والترفيه. وباعتبار أن المجتمع قد أصبح أكثر تعقيداً، وباعتبار أن متطلبات المعيشة الاجتماعية الناجحة قد تضاعفت،

لذلك فإن تلك المعايير الضرورية قد ارتقت أيضاً لضمان الوصول إلى حياة كريمة - المعيار الضروري للاستقلال الاجتماعي والاقتصادي.

إذا التزمت دولة جمهورية بالدفع قُدماً بقضية الحرية باعتبارها عدم سيطرة بين مواطنيها، إذن يجب عليها أن تبني سياسة لتعزيز الاستقلال الاجتماعي والاقتصادي. قد أكون قد اعتمدت على الآخرين من أجل الوصول إلى بعض الأشياء الضرورية لحياة كريمة من دون أن تكون هناك ضرورة للسيطرة عليَّ من قبلهم. وقد لا تعتمد على أي فرد معين أو مجموعة، على سبيل المثال - قد أكون قد اعتمدت على مجهول، إذا جاز التعبير - ولذلك قد لا أكون عرضة لسيطرة أي عامل على وجه الخصوص. ولكن الحقيقة بشكل عام لغير المتمتعين بالاستقلال الاجتماعي والاقتصادي هي أنهم سوف يقللون من احتمالات التمتع بالحرية باعتبارها عدم سيطرة.

تعتبر الطريقة الأولى في هذا الشيء صحيحة تماماً بما يتعلق بمدى عدم السيطرة بدلاً من شدتها. وبقدر ما أنا أفتقر إلى الموارد المادية أو الشخصية أو المالية لفعل شيء ما، وبقدر مدى اختيار اللا سيطرة فإن ما هو متاح لي محدود. وهكذا من خلال توفير هذه الموارد، عن طريق توفيرها بطريقتي للاستقلال الاجتماعي والاقتصادي، فإن الدولة ستبلي بلاءً حسناً من خلال حريتي بوصفي غير مسيطر عليَّ من الآخرين. وعليه فمن شأن الدولة أن تضع بعض خيارات اللا سيطرة بمتناول يدي لأول مرة، أو أنّها ستخفض تكاليف متابعة تلك الخيارات.

ولكن هناك طريقة أخرى وأكثر أهمية تقل فيها احتمالات عدم الاستقلال الاجتماعي والاقتصادي الخاصة بي للتمتع بالحرية باعتبارها عدم سيطرة؛ وإذا يتعلق بشدة عدم السيطرة وأنا استمتع، ليس في

مداها. لنفترض أنّني أفتقر إلى المال الكافي والحصول عليه من خلال الظروف العادية في ظلّ يوم بعد يوم: لا أستطيع القراءة أو الكتابة، على سبيل المثال، أو لا يمكن توفير ما يكفيني من المزيد من الاحتياجات الأساسية، أو لا يمكن الوصول إلى المعلومات الهامة، أو لا يمكن أن أعتمد على الدعم الثقافي ضدّ افتراضات زوج أو ربّ العمل. في أي حالة من هذا القبيل من الواضح أن عديمي الضمير هم في وضع يسمح لهم أن يكونوا أحراراً في التعامل معي. يودعون مصرفياً على جهلي المعايير والتوقّعات ذات الصلة، وقد يعملون على تضليلي، والتلاعب، والاستغلال، وتقريباً من دون التحقق من ذلك. حتّى في الحالات التي لا تفعل شيئاً من تلك الفواحش المشينة، قد يكونوا لا يزالون يمارسون درجة عالية من السيطرة. فإذا كنت محظوظاً بما فيه الكفاية ولدي وظيفة ما، على سبيل المثال، قد يكون صاحب العمل لا يزال قادر على التدخل في إرادتي ومع الإفلات من العقاب بسبب تدخله في شؤوني؛ وعلى صاحب العمل أن يكون قادراً على الاعتماد على إرهابي في الحصول على طردي، أو تجاهلي، أو فقط على عجزي الثقافي، لضمان أن مثل هذا التدخل لن تتم مقاومته، أو معاقبته على فعله.

ولنفترض إني أعاني، ليس من تلك الأمراض العامة، ولكن العلل الشرطية المرتبطة بعدم القدرة على تغطية التكاليف الطبّية في حالة انخفاض تكاليف المريض أو التكاليف القانونية في حال وجود تهمة جنائية أو في حالة الحاجة إلى الذهاب إلى القانون من أجل الدفاع عن مصالحي. فالحالة الطبّية الطارئة أو القانونية من شأنهما أن تفتح الباب لسيطرة من هذا النوع الذي ناقشناه تواً. وذلك يعني أنه كان عليَّ أن أرمي نفسي لرحمة الآخرين - لنقل أرمي نفسي، على الطبيب أو المحامي

أو على الأغنياء المتبرعين - وبالتالي أن أعرض نفسي لتدخل تعسفي من قبل الآخرين؛ وسيكون من المستعبد أن أقاوم أو أعاقب بطريقة استغلالية مختلفة، أو بردود أفعال تلاعبية، وبعد كلّ ذلك، ولو استدعى ذلك بما يعني أن يكون الأمر طبياً أو التخلي قانونياً أو يعني ترك الطفل أو الزوجة المهجورة فما هو الموقف إذن. ولكن حتّى لو طوارئ حقاً تُنشأ، فإن عدم وجود تغطية طبّية أو قانونية تعرضني إلى السيطرة. ومن شأن عدم وجود أي نوع من غطاء تخلص مني يسمح بدرجة ما من المعاملة التعسفية من هؤلاء الذين من المرجح أن اعتمد عليهم في حال حدوث طارئ ما. وعدم وجود غطاء قانوني من شأنه أن يعرضني لهذا النوع من المعاملة التعسفية مقابل وضع الحماية العادية التي تنطوي على الذهاب للقانون.

أو لنفترض، أخيراً، أنّني معاق بطريقة ما. ولا أستطيع التحرّك بالطريقة العادية لأنّني فقدت القدرة على التحرّك، أو لم يكن لدي ما يمكنني أن استخدام ساقي. أو ليس لدي القدرة على الرؤيا. أو لا أستطيع على المهام الفكرية الروتينية. إن هذه كلها هي بالكاد احتياجات معتبرة، إلا إذا كان الأمر بسبب المعالجة الأدبية التي أعطيت للموضوع، التي في مثل هذا الحدث تجعلني أن أذهب لأتعرض إلى درجة من السيطرة تلك من خلال هؤلاء الذين اعتمدت عليهم في ترتيب أموري الحياتية. فإذا كنت في حاجة ماسة إلى مساعدة من البعض على وجه الخصوص الآخر أو الآخرين، بصفتي محتاجاً مساعدتهم بالتأكيد، إذن فأنا سأكون في وضع حيث لا أشكو من أي إجراء تعسفي، ولربما من تفاهة، في شكل من أشكال التدخل من جانب هذه العوامل. وسوف يتم التخلص منها لاسترضائهم بأي ثمن، وأضع نفسي في موقف الكلاسيكية

المتوسلة بالسيطرة (Goodin 1984).

لقد ميزنا سببين جمهوريين للراغبين بالدولة التي تعمل على تعزيز الاستقلال الاقتصادي الاجتماعي للناس. أحدهما هو الحجة المرتكزة بشدة، إذ إنّه من خلال القيام بذلك فإن الدولة ستحرس الاعتماد السياسي الاقتصادي ضدّ أشكال السيطرة، حيثُ إنَّ بخلاف ذلك سيتعين عليهم من شبه المؤكّد أن يصمدوا. السبب الثاني، والذي تمّ ذكره في وقت مبكر، هو النظر على أساس المدى الذي من خلال القيام بذلك، سوف تسهل الدولة اختيار اللا سيطرة على جانب من الاعتماد الاجتماعي الاقتصادي.

إلى أي مدى ممكن أن تصل هذه السياسات الراديكالية، التي من شأن طريقة التفكير الجمهوري دعمها؟ بالتأكيد هذا يعتمد على عدة أمور. إنها تعتمد، **أولاً**، على مدى خطورة المشاكل التي تعتمد بدورها على نوعية المجتمع المدني الذي في المسألة؛ وأي مجتمع مدني منظم بشكل جيد والآثار المترتبة على مستوى معين من الحرمان الذي قد لا يكون سيئاً للغاية كما هو الحال في مجتمع آخر أسوأ أمراً. ويعتمد، **ثانياً**، على على مدى فعالية الوسائل التي يمكن للدولة أن تحددها للتعامل مع المشاكل: على سبيل المثال، ذلك يعتمد على مدى ما يمكن للدولة أن تحدّد كيفية التعامل مع المشاكل التي لا تعزز عقلية التبعية أو ثقافة التبعية لمنتقدي دولة الرفاه الذين يشكون في بعض الأحيان. وتعتمد على كيفية الإجابة على هذه الأسئلة التجريبية أساساً، التي ستجعل الجمهوريون يطالبون الدولة بتقديم المساعدة الأكثر أو الأقل لمن هم في حاجة إليها؛ لتوفير النقد كلياً أو على الأقل جزئياً في نوع ما؛ لتقديمه مباشرة أو عن طريق وكالات أهلية مستقلة؛ ولتوفير وسائل الاختبار الخاضعة كجزء

من نموذج عالمي للحكم؛ وما إلى ذلك وهلم جرا. فليس هناك حجة مباشرة من النموذج الجمهوري إلى اتخاذ قرارات بشأن هذه المسائل المحددة للسياسة؛ وسيتم تحديد القرارات السياسية للاعتبارات التجريبية فضلاً عن الفلسفية.

ولكن على الرغم من الحاجة إلى الاعتماد على الافتراضات التجريبية في تطوير السياسات، إلا أن هناك نوعان من الميزات المحتملة لسياسة الجمهورية في هذا المجال التي تستحق الذكر. **الأولى**، أن السياسة هي من شبه المؤكّد تقتصر على المساواة المادية الصارمة، ومع ذلك قد فسرت. و**الثانية** أنه لا بدّ من السياسة أن تتطلب أن تتم الرعاية الاجتماعية المتاحة في إطار إجراءات راسخة، حتّى القيود يجب أن تشبه القانون، وليس وفقاً لتقدير سلطات معينة.

إن الهدف من تكثيف عدم سيطرة المحتاجين، قد يقلل من احتمالات تعرضهم للاستغلال أو التلاعب أو الترهيب من قبل الآخرين، ويقتضي أن يكون لديهم ما وصفه سّن بالقدرات الأساسية لعملهم في المجتمع: وبالتالي فإنّه يتطلب تخفيض كبير لبعض الفوارق المادية. لكن من الواضح أنه يمكن أن يكون للشخص قدرات كافية كي لا يتعرض للسيطرة - من الواضح أنه يمكن أن يكون له القدرات الأساسية المطلوبة - من دون أن يمتلك بالضرورة نفس موارد الآخرين. فأنا لا أحتاج أن أكون غنياً مثلك، رئيس عملي، من أجل أن أكون غنياً بما فيه الكفاية - التأكد من كونه غنياً بما فيه الكفاية - لأن لا أطرح أي تفاهة، تدخل تعسفي.

إذا كان الهدف من تكثيف عدم سيطرة لا يجادل بضمان المساواة المادية الصارمة، كما لا يكون هدف لزيادة مدى خيارات الناس في اللا

سيطرة. والسبب وراء ذلك، كما رأينا في الفصل السابق، هو أنه حتّى لو تعادلت المبادرات فهي لا تنطوي على الدولة في الدور المسيطر - هذا «إذا» كبيرة - إذ ليس هناك سبب للاعتقاد بأنّ مدى اختيار للا سيطرة يمكن تعظيمه في الحدّ من عمليات نقل المساواة. فحتّى يتسنى للدولة أن تقدّم لشخص ما موارد إضافية، وبالتالي ترسيخ خياراتهم في اللا سيطرة، يجب أن يحرم شخص آخر من تلك الموارد، ويجب بالتالي الحدّ من مدى خيارات لا سيطرة ذلك الشخص. وليس هناك سبب للاعتقاد بأنّ النقل سيحقق مكاسب. وعلى العكس من ذلك تماماً، إن تكاليف تدخل الدولة ستعني تقريباً بالتأكيد تلك التي تعطى أقل للشخص الثاني من ما هو مأخوذ من الأوّل وأن النقل يجعل هناك انخفاض في مدى اختيار إلا سيطرة الشاملة.

وبصرف النظر عن كونها معادية للمساواة المادية، وهناك أيضاً ميزة ثانية هي أن سياسة الجمهورية على استقلالها الاجتماعي والاقتصادي بات من شبه المؤكّد أن يظهر. ومع ذلك يتم خدمة احتياجات رفاهية الشعب في ظلّ حالة تعزيز الحرية الشاملة وعدم السيطرة، ويجب أن لا تكون الخدمات بطريقة هي نفسها التي تنطوي على بعض أشكال السيطرة. فأياً كان مستوى دعم الدخل وما يُعطى للمحتاجين، على سبيل المثال، يجب أن يعطي بقدر الإمكان في زيٍّ حقاني (Ingram 1994). ويجب ألا يكون العطاء على جانب من جوانب الهدية التي يمكن سحبها في نزوة شخصية: ليس على أهواء صاحب العمل المدعوم، ليس على أهواء بيروقراطي على مستوى الشارع، وليس على أهواء بيروقراطي على مستوى الشارع، ولا حتّى في نزوة من أغلبية انتخابية أو برلمانية.

إن سحب الهدية سوف يشكل تدخلاً من قبل الاهتداء لما هو

طبيعي، وأن السلطة المطلقة لسحب الهدية ستكون بمثابة قوة تدخل تعسفية. وحتّى لو تمّ سحب الهدية فهي لم تكن تسحب بوصفها تدخلاً، وإن الخوف من المطالبة قد يؤدي بهم عند سحب الهدية، وقد يؤدي بهم إلى المعرفة المشتركة التي ستكون على استعداد للمقاومة أو تقديم شكوى حول مجموعة متنوعة من أعمال أخرى من أعمال التشويش التي قد يرتكبونها الأقوياء، إلا إذا تمّ دعم الدخل المالي في ظلّ ظروف الوقاية من مثل هذه النزوة، إذن الجهة المطالبة رفضت الحرية باعتبارها عدم سيطرة في ذات الفعل، حيث كان من المفترض تعزيز الحرية وتشجيعها.

يجادل هذا الشرط بوسيلة توفير الرعاية لصالح ضمان دستوري أكثر أو أقل لتقديم الرعاية الاجتماعية، مع بعض، الوسائل المستقلة غير المسيسة لتحديد مستويات الحكم. أنا أجادل بنمط إيصال الرعاية التي هي مستقلة عن تقلبات السياسية والأهواء البيروقراطية، على سبيل المثال، ومستقلة بالتساوي عن نزوة من أياً من العوامل أخرى التي يمكن أن تشارك. لننظر في صاحب العمل الذي منح حوافز للتوظيف، إلا العاطلين عن العمل، على سبيل المثال. إن الشرط الذي نناقشه سيجادل ضدّ إعطاء مثل هذا العمل الحقّ في استئجار العامل، وبعد كلّ ذلك، ومع كلّ القوى التعسفية الأخرى للتدخل الصغير لإن مثل هذا الحقّ من شأنه أن يمنح. وسأجادل في مثل هذا القيد، على الرغم من إنّه قد يكون أن أرباب العمل على استعداد لتحمل المزيد من الموظفين في غياب مثل هذا الشرط.

في الاستنتاج، تعليق تاريخي. يفترض التقليد الجمهوري لما قبل العصر الحديث أن هناك شيئاً يمكن القيام به لإعطاء الاستقلال لأولئك

الذين لم يكن لديهم بالفعل، ولذا فإن التقليد الجمهوري لما قبل العصر الحديث لا يؤيد هذا النوع من الدولة المتوخى هنا. ولكن، لا تزال، تلك التي تتبع الفكر الجمهوري تظهر دائماً روح التدخل، التي قد رسمتها هي ليست غريبة تماماً عن هذا التقليد. حيث يعتقد الجمهوريون التقليديون أن التدخل في الوضع الاقتصادي للمواطنين يمكن أن يساعد السبب العام للحرية باعتبارها عدم سيطرة، وقد أثبتوا أنهم على أتم استعداد للدعوة لذلك. وهكذا وغالباً ما يرتبط التقليد مع الاعتقاد في الضرائب الخاصة على الحياة الفخمة، أو السلع الكمالية والالتزام بضمان لأن لا يسمح لأي كان بهذا النوع من الثروة التي قد تتمكن من إفساد المسؤولين الحكوميين، وتجعلهم أسياداً على المواطنين الذين هم أدنى منهم. في هارينغتون (Harrington 1992)، واقعاً، أصبحت التقليدية مرتبطة مع إعادة التوزيع، والاقتراح الزراعي التي تهدف إلى ضمان أن الأرض لم تأت بشكل مفرط تحت سيطرة عدد قليل. إن وجود مثل هذه السابقات يجب أن يكون فيها الأمر واضحاً، وهو أن الدعوة إلى دولة الرفاه قد لا يكون من الضروري جعله للاختراق الجذري تماماً للتقليد الجمهوري الأقدم.

الازدهار الاقتصادي

ستشغل الدولة الجمهورية نفسها مع مسائل الازدهار الاقتصادي (Economic Prosperity) إلى الحدّ الذي يمكنها فيه تقليل احتمالات السيطرة - رفع شدّة التمتع بعدم السيطرة في المجتمع - أو تحسين النطاق أو سهولة اختيار اللا سيطرة: يعني، زيادة مدى عدم السيطرة في المجتمع. حيث كلا الهدفين يوفران الأسباب للتدخلات الاقتصادية.

أنها تشير، على سبيل المثال، إلى أن الدولة الجمهورية ستهتم

بمستوى العمالة واستقرار النظام المالي. فعندما التوظيف مرتفع نسبته، وعندما يتمتع النظام المالي بثقة كبيرة ومتانة، إذن إن الأمور الأخرى متساوية وهناك فرص أقل للناس لاستغلالها والتلاعب بها وتتحسن آفاق الحرية باعتبارها عدم سيطرة. وتشير أهداف الجمهورية أيضاً إلى، أن الأمور الأخرى متساوية، وعليه فإن الدولة سوف تشغل نفسها بتوفير بنية تحتية جيدة للصناعة والتجارة، وتسهيل الإنتاجية في مكان العمل، وتعزيز تطوير السوق والاختيار، وتأسيس الروابط التجارية مع الدول الأخرى. وإذا كان هناك لا وجود لعلاقة مباشرة للحدّ - يعني، لتكثيف عدم السيطرة - من احتمالات السيطرة لتحقيق هذا التقدّم فمن شأنه أن يخدم على الأقل توسيع وتنويع اختياراتك في تمتع الناس في المجتمع باللا سيطرة.

إن تطوير السياسات الاقتصادية الجمهورية لا بدّ أن تكون ذات فائدة عندما تعمل على معالجة الحالات السياسة المحددة وبعض المعضلات الصعبة. حيث ستكون هناك الأسئلة الصعبة ذات العلاقة بالضبط مع ماهية أنواع تدخلات الدولة المصممة بصورة أفضل لتعزيز حرية الشعب باعتبارها عدم سيطرة في مثل هذه الظروف، كما أنَّ هناك كلّ ما يدعو إلى التوقّع بأنَّ الإجابات الجمهورية قد تكون مختلفة تماماً عن تلك الإجابات المدعومة بواسطة منهجيات أخرى. ولكن ليس هناك الكثير من الفوائد التي يمكن أن تُقال عن السياسة الاقتصادية الجمهورية على المستوى التجريدي. وأياً كانت سمة التمايز فإنها ستظهر، ولعل هذا هو المرجح فقط للظهور عندما ننظر في القضايا الملموسة.

يعود سبب الازدهار الاقتصادي، ليس فقط إلى السياسة الاقتصادية المسماة بدقة، بل أيضاً لمختلف مجالات السياسة القانونية؛

حيث يمكن للدولة أن تزيد من الازدهار الاقتصادي، بعد كلّ شيء، من خلال إدخال أي عدد من السندات القانونية (Legal Instruments). وإن أحد الأمثلة للسند القانوني هو حين يتم تمكين الشركات لتصبح وكالات مستقلة بصورة أكثر أو أقل، مع الموجودات والمطلوبات المستقلة للموجودات والمطلوبات الشخصية لأصحابها (Coleman 1974). ولعل التطور الآخر كان قانون العقود الذي صمم في وقت مبكر من القرن السابع عشر الميلادي، ليتمكن من خلاله الفاعلين الاقتصاديين أن يكونوا مبتكرين في الترتيبات التي يمكن أن تربطهم. وبموجب القانون السابق، كانت معظم علاقات الأفراد - للزوج والزوجة، والخادم للسيد، والركاب للقبطان البحري، وهلم جراً- قد دخلت طوعاً محكومة بموقف الحقوق والالتزامات بصورة أكثر أو أقل؛ وبموجب القانون الجديد من العقد، لم تكن الناس مكبلة بالممارسات الراسخة في هذا الطريق، حيث كان يحقّ لهم المساومة بحقّ طريقهم بشكل فردي تجاه مجموعة من التوقّعات التي يتفق عليها الطرفان (Atiyah 1979; Stoljar 1975).

يجب أن يكون واضحاً أنه لا بدّ لدولة الجمهورية أن تنظر بعناية في السندات القانونية التي هي من هذا النوع، وذلك لكون مكاسبها قد تجعل من الممكن في الازدهار الاقتصادي أن تكون السندات القانونية الخاضعة للتعويض من خلال الخسائر في المجالات الأخرى التي تتواصل مع الحرية باعتبارها عدم سيطرة. وقد سبق أن ذكرت، على سبيل المثال، أن قانون العقود لكونه قد ظهر في القرن التاسع عشر، فقد اقترح أنه إذا تمّ إدخال عقد ما بحرية، فإن التصرف الذي يحدث وفقاً لأحكام العقد غير قابل للطعن. لذا مثل هذا الاقتراح يجب أن يكون غير

مقبول تماماً للجمهوري. وما يلفت النظر في العقد، حتّى التعاقد الحرّ - العقد الذي ليس نتاج الإكراه أو التلاعب، على سبيل المثال - هو إعطاء طرف ما قوة سيطرة على الآخر. وقوة الظروف قد تدفع الشخص إلى جعل العقد الذي يجسد أو يقارب عقد الرقيق الذي أُدين بشدة في التقليد الكومنولثي (Locke 1965: 325). فمن وجهة نظر الجمهورية، إذن، التعاقد الحرّ لا يمكن أن يخدم دور الإجراء القانوني التلقائي - حتّى أول وهلة للإجراء القانوني - لما يحدث وفقاً لأحكام العقد. وعليه، إن فكرة التعاقد الحرّ تفقد قدرة الإذن التي أعطيت في التقليد الليبرالي الكلاسيكي.

من الواضح سيكون لقانون العقد مكانةً، ومكانةً هامةً، في أي مجتمع حديث؛ وهو شرط أساسي للنشاط الاقتصادي والازدهار. فكيف سيكون من المرجح أن تدلي بذلك الدولة الجمهورية؟ ففي أي عقد، بغض النظر عن الاضطلاع به على مدى الحرية، بحيث يعطي طرف واحد ما رهينة معينة إلى أخرى: يكشفون تعرضهم للأضرار، التي قد تسعى للآخر في حدث ما هم لا يؤدونه كما وعدوا؛ وإذا رغبت فإن طرف واحد قد يدير خطر السيطرة بواسطة الطرف الآخر. إن كان الأمر كذلك، فلا بدّ لدولة الجمهورية التي تريد تعزيز عدم السيطرة أن تتوقع قانون العقود، ليس فقط لتسهيل اتفاقات طوعية بين وكلاء مختلفين، ولكن لكي تذيع دور تنظيمي في تنكر العقود التي تنطوي على شروط تحت ظلّ طرف واحد لديه إمكانية السيطرة على الآخر.

وجهة النظر هذه لم نجدها قد وضعت على عقد كامل بين الجمهوريين لما قبل العصر الحديث، باعتباره عقداً يفترض فقط دوراً رئيساً في تنظيم الحياة الاجتماعية للقرن التاسع عشر الميلادي. ولكن

ما أعتقده كوجهة نظر جمهورية ممثلة تمثيلاً جيداً في النظرية هو أن هذا العقد يمنح السيادة لطرف على آخر وأن قانون العقود، على الرغم من أنه ينتمي إلى القانون الخاص، يمكنه أن يلعب دور القانون العام من خلال زيادة أمن الناس في الجانب التعاقدي لحياتهم. هذه النظرة الفكرية قد وردت خطوطها في مقال تحت عنوان «كسر المسار» (A Path-Breaking Article) لمؤلّفه موريس كوهين (Morris R. Cohen 1933: 587).

لقد اعترف أتباع النظرية الكلاسيكية، أن الإنفاذ القانوني يعمل على حماية وتشجيع المعاملات التي تتطلب الائتمان أو الاعتماد على وعود الآخرين. ولكننا نحتاج أيضاً الحرص على قوة الدولة التي لا يمكن استخدامها لأغراض غير معقولة، مثل مساعدة أولئك الذين يُستغلون لحاجة وخيمة أو لإضعاف زملائهم. كما إنَّ قوانين الربا قد أعترفت بأنَّ الذي قد يكون عرضة لضرورة اقتصادية فهو غير حرّ حقاً. ولوضع أي قيود على حرية التعاقد فمن شأنه أن يؤدي منطقياً إلى الحدّ الأقصى من الحرية الفردية ولعقود عمل عبودية، في الحيز الذي، أثبتت التجربة فيه، الرجال «طوعاً» يدخلون تحت الضغط الاقتصادي.

الحياة العامة

المنطقة الأخيرة لعملية صنع السياسات التي أريد أن ألفت إليها نظرنا هي الحياة العامة للدولة والمجتمع. فعندما أتحدث عن الحياة العامة، وأعني بذلك حياة المجتمع باعتبارها تستند إلى مسائل في المعرفة المشتركة والاعتقاد. قد يحدث شيء ما في الحياة العامة فقط بقدر ما لا يحدث في الواقع؛ ويعتقد عموماً أنه يحدث؛ ويُعتقد عموماً أنه يُعتقد عموماً أنه يحدث؛ وما إلى ذلك وهلم جرا.

ماذا عن الشيء الذي يُعتقد عموماً أن يحدث؟ وماذا عن لنمط الموضح في عبارة «وهلم جرا» إلى أن يتحقق؟ سأعتقد عموماً أن شيئاً ما يحدث، وأفترض، إذا الجميع تقريباً يعتقد هذا أو على الأقل - هذا البديل هو المهم - إذا الجميع تقريباً هو في وضع يمكنه التعلم فإن ذلك يحدث في حالة السعي للمعرفة: إذا كانت هناك بعض السجلات المتاحة، على سبيل المثال، التي من شأنها أن تؤدي بهم إلى هذا الاعتقاد. ولنتحول إلى قضية أخرى، سيتم الوفاء بشرط «وهلم جرا»، يمكننا أن نفترض، إذا كان في أي مستوى أعلى هناك ما لا يقل عن غياب العقيدة فأنَّ حالة من المستوى السابق هي التي لم تتحقق؛ حيث ليست هناك حاجة لطلب الاعتقاد الإيجابي، باعتباره تمييزاً لها عن عدم وجود عدم إيمان، في مستويات متتالية (Lewis 1983: 166). في المستوى الثالث، على سبيل المثال، قد يكون هناك عدم وجود لعدم الإيمان، حيث أنه يعتقد عموماً أن هذا الحدث وقع، وعلى المستوى الرابع غياب عدم الإيمان في غياب المستوى الثالث من عدم الإيمان.

تعتبر الحياة العامة للمجتمع في غاية الأهمية للتمتع بعدم سيطرة. وسيكون كلّ ما يحدث فيما يتعلق بالسياسة جزءاً من الحياة العامة، وأنه من الضروري لحرية الشعب أن يكون هذا المجال العام منظماً بصورة عالية الجودة: من الضروري، على وجه الخصوص، أنه لا توجد أي سيطرة مرتبطة بحكومة الإمبرياليين. حيثُ إنَّ أحد الأهداف الرئيسيّة للدولة الجمهورية، إذن، يجب أن تكون محاولة تعزيز أشكال الحكم - أشكال الرقابة القانونية والديمقراطية - التي سأناقشها في الفصل القادم. ولكن بصرف النظر عن النظر إلى المهام الحكومية التي قد تمّ تناولها في هذه المناقشة في وقت لاحق، يمكننا أن نرى بالفعل في هذه المرحلة

أن الحياة العامة هي في الذهاب إلى تقديم دولة جمهورية مع تحديات سياسية هامة.

دعونا نفترض أن الدولة الجمهورية قد كفلت قلة من الناس الذين يتعرضون لسيطرة، سواء كانوا ممن هم من مالكي العقارات أو الإمبرياليين. وبما إننا نعلم من الاعتبارات السابقة على الأقل عندما تكون الأمور الأخرى متساوية - على الأقل، على سبيل المثال، عندما يحاول أي شخص تحفيز رأي مخالف - فإنها سوف تميل إلى أنْ تصبح مسألة اعتقاد مشترك لكي تكون مسجلة في الحياة العامة. ونحن نعرف أيضاً أنه إذا حدث ذلك وأصبحت مسألة اعتقاد شائع، فإن عدم سيطرة الناس سوف تعطيهم فوائد عظيمة مثل تلك التي نوقشت في وقت سابق. ويمكن أن يكونوا واثقين من ما هي حدود السلطة التي يختارونها، وما هي لا، ويمكن أن يتوقف قلقهم بشأن ممارسة الرعاية والاستراتيجية المتعلّقة بالأقوياء، حيث يمكن تذوق الشعور بالتمتع بوضع متساوٍ مع الآخرين في المجتمع: يمكنهم التطلع والنظر لكلّ هؤلاء بأم عينهم، وواعين بالوعي المشترك الذي لا يستطيع أحد أن يتدخل بشكل تعسفي في حياتهم.

ولكن إذا كانت عدم سيطرة الناس تؤمن تلك الفوائد، فقط بالقدر الذي تصبح فيه قد أنشأت في الوعي المشترك والحياة العامة، إذن، فإن الأهمية الأولى لدولة الجمهورية، لا سيما الدولة التي آمنت بالفعل بدرجة عالية بعدم سيطرة لمواطنيها، هو التأكيد على أن عدم سيطرة الناس مسجلة في الحياة العامة. لنفترض أن الدولة ضمنت عدم السيطرة ولكن سمحت أعدائها، الداخليين والخارجيين، لإقناع العديد من المواطنين أنه لم يتم تأمين ذلك، فإن النتيجة ستكون مأساوية ومؤثرة.

فبعدما جلبت شعبها إلى الأرض الموعودة، كما إنها كانت، فقد تكون الدولة قد قد فشلت بإقناعهم أنهم كانوا هناك.

لا ينبغي أن تقلق الدولة لنفسها فحسب بالحياة العامة من أجل التأكد أن الناس يتمتعون بفوائد عدم السيطرة التي تمّ تأمينها؛ لأن سبب عدم السيطرة بذاته قد يعطي سبباً للدولة في التركيز على الحياة العامة. فما هو مسجل في الحياة العامة للمجتمع يمكن أن يكون له تأثيرات هامة على مدى ما يتم الترويج له بعدم سيطرة الناس. وإذا كان مسجلاً على سبيل الاعتقاد الشائع بأنّ الشخص محمي، فإن الحماية، مهما كانت قيمتها السابقة، ستكون أكثر فعالية من الكُلّ. وإذا كان مسجلاً بأنّ الشخص غير محمي، إذن الحماية ستكون أقل فعالية من الكُلّ. وإذا كان مسجلاً أن هذا أو ذاك الإجراء مطلوب لتعزيز عدم السيطرة، فإن هذا الإجراء سوف يساعد أو يعيق سبب عدم السيطرة إلى الحدّ الذي يكون فيه المعتقدات موثوقة أو غير موثوق بها. وهكذا، فإن الهدف من إنتاج عدم السيطرة، هو وليس مجرد هدف لتحقيق الفوائد المرتبطة مع عدم السيطرة المنتجة، بأنه يعطي السبب للدولة لأن تهتم بالحياة العامة للمجتمع.

كيف تعزز الدولة الجمهورية المحتملة رؤيتها للحياة العامة؟ هناك عدد كبير من القضايا ذات الصلة بالسياسة في هذا المجال. وقد تصبح مرئية في أقرب وقت ونحن نتأمل في الصعوبات التي تعاني منها الحياة العامة في العديد من الديمقراطيات المعاصرة. الصعوبة الأولى إن اللافت للنظر جداً هو فقدان الفضاء العام والحضر والريف، والبرية، في كثير من المجتمعات. لننظر في نمط الحياة السكنية والتجارية، على سبيل المثال، في تلك التي بدأت في الظهور في العديد من المدن الأميركية. حيث يشعر أبناء الطبقة المتوسطة مهددين بمستوى العنف في مراكز

المدن ويكون ردهم على ذلك من خلال الانسحاب من الأماكن العامة. وعليه، يتم تأمين المنزل أو الشارع أو الضاحية بشكل مكثف، ربما يتم وضعها تحت مراقبة شركة أمن خاصة، وهو ينمطها باعتبارها مكاناً يعتبر ملاذاً بعيداً عن مدينة معادية. ويكون المكتب أو مكان العمل، حتّى لو كان يقع في المدينة، معزول بشكل متزايد من المدينة؛ إلا أن هناك إمكانية الوصول المباشر من مناطق وقوف السيارات الخاصة وخدمات الغداء التي يتم توفيرها داخل جدرانه. النمط الآخذ في الظهور هو واحدٌ من المكونات التي تبشر بالخير للغاية بالنسبة إلى للحياة العامة، لأنه يضمن أن وجهة النظر التي لدى الناس الآخرين في مجتمعهم، ولا سيما وجهة النظر التي يمتلكها هؤلاء الذين لا ينتمون إلى الطبقة الخاصة وزمرتها، تصبح رهينة الخيال. فهي تقر إلى الخبرة المباشرة والاتصال عبر الانقسامات المختلفة في المجتمع، حيث يمكن للناس أن يخسروا بسهولة أي شعور ما يبعث على الاعتقاد العام وتوقّع ما في هذا المجتمع.

ولكن إذا تقلص الفضاء العام فهذه إحدى المشاكل، ويتفاقم ذلك بسبب صعوبة ذات صلة بالمعلومات التي يحصل عليها الناس حول البيئة التي يعيشون فيها والمنحازين لها للغاية في كثير من الأحيان. فتقارير الصحف والتلفاز في الديمقراطيات المعاصرة هي دوافع للبحث عن المبيعات، والاعتماد على المناشدات المثيرة التي تركز أكثر فأكثر على إحداث الأهوال المنتجة للفضائح المشينة إباحياً(*) (Voyeuristic) والإرهاب الذي يضمن الإثارة الإباحية. ومما لا شكّ فيه، ولسوء الحظ، تظهر الصورة الموجودة في المجتمع المحيط بشكل جيد بما فيه الكفاية

(*) استخدمنا كلمة إباحية للكلمة (Voyeuristic) لأنها تدلل على المتعة الجنسية المكتسبة من مشاهدة الآخرين عندما يكونوا عراة أو يشاركون في النشاط الجنسي (المترجم).

على أساس طريق الأمور التي ليست فيها جذبٌ وتفنيدٌ ورفضٌ. ولكن الصورة غير ذلك، فهي من جانب واحد الذي غالباً ما يقع على حدود كابوس الخيال.

المجال الثالث من صعوبة الحياة العامة تأتي من الطريقة التي تسمَّي تمثيل الرأي العام عموماً - والتي يتم تمثيلها، مستوعبة - في مجتمعاتنا الديمقراطية. مرة أخرى، وسائل الإعلام لها دور كبير هنا، ومرة أخرى، غالباً ما تُفشل وسائل الإعلام مجتمعاتهم بشكل سيئ. إلا أن أحياناً تكون حسابات الرأي العام ما هي مجرد تكهنات، وغالباً ما تكون بدافع الغايات الفئوية. وأحياناً تعطي حسابات الرأي العام تلك ما يستند به إلى الاقتراع الذي تمّ تزويره بشكل شنيع. ولكن حتّى لو اعتمدت وسائل الإعلام على صناديق الاقتراع المصممة بشكل جيد بصورة أكثر أو أقل، فعلى محمل الجد يمكن أن تكون مضللة. ولعل السبب في ذلك هو أن الشخص الذي شمله الاستطلاع لا يوجد لديه الدافع إلى التفكير بجدية في ما يقولون في كثير من الأحيان: أنها ليست كما لو أنها ستؤثر على أي شيء عن طريق استجابتهم الفردية وليس كما لو أنها ستضطر إلى الإجابة عن هذا الردّ (Brennan and Lomasky 1993; Fishkin 1991; 1995). كما قد تكون دوافع الشخص المنتخب المجردة جيدة لاغتنام هذه الفرصة لإعطاء التعبير عن الإحباط أو الغضب أو الحقد أو شيء من هذا القبيل.

فيما جاء أعلاه، ذكرت فيه المشاكل المرتبطة بالفضاء العام، والمعلومات العامة، والرأي العام في الاقتراع. حيث تقلل هذه الضغوط على الحياة العامة من احتمالات تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، ولا سيما، لخلق وعي راسخ لعدم السيطرة المتاحة فعلاً. ولكن، ما

هي السياسات التي يجب أن تعتمدها الدولة الجمهورية رداً على تلك الصعوبات؟ ليس لدي أي شيء لتقريره في طريق بحوث السياسات، كما تمّ تأكيده فعلاً، ولكن قد يكون من المفيد لو أذكر بعض المبادرات التي هي على الأقل بديهية الحدوث.

إن تقليص مشاكل مطالبات الفضاء العام ظاهرياً هو إجراء جذري. فهي تتطلب التزاماً سياسياً لبناء مشترك للبيئة العامة التي هي من النوع الذي تآكل في السنوات الأخيرة من قبل التحررية الزاحفة. حيث كانت الافتراض في كثير من الأحيان هو الفرض غير المعقول على دافعي الضرائب للدولة لإلزامها في تحسين الأماكن العامة، وعلى أي حال فإنّه، ليس من الواضح إن كن الفضاء العام هو ما يريده الجمهور فعلاً: نقل الأدلة هنا، يا للسخرية، هو تراجع متزايد إلى الفضاء الخاص، وزيادة البحث عن الأمن الخاص. ولكن أنا لست بحاجة إلى التأكيد على أن المنظور الجمهوري سيقدم وجهة نظر مختلفة تماماً عن تلك الأشياء. بالطبع يمكن للدولة أن تفرض الضرائب المعقولة على دافعيها، إذا كانت الفائدة هي السعي للوصول إلى الفضاء العام بشكل أفضل، وبالطبع نحن قد نفترض أن هذا الفضاء العام مرغوب فيه من وجهة نظر المواطنين: هو، بعد كلّ شيء، شرطاً مسبقاً للوفاء التام بحريتهم باعتبارها عدم سيطرة.

ماذا يجب أن تفعله الدولة بشأن سوء نوعية المعلومات التي يحصل عليها الجمهور حول ما يحدث في المجتمع ككل؟ من المهم، **أولاً** وقبل كلّ شيء، أنه ينبغي أن يكون هناك الكثير من الأصوات المختلفة في وسائل الإعلام. وهذا يستتبع أن ملكية وسائل الإعلام والسيطرة لا ينبغي أن يسمح لها أن تتركز في أيدي قلة من الناس. وينطوي ذلك على

أن تنشئ الدولة أو تدعم وسائل الإعلام التي تحكمها من خلال مصالح مختلفة عن تلك التي تهيمن على الحياة التجارية: على سبيل المثال، يجب دعم خدمات بثّ الدولة التي تتمتع باستقلالية شبه ذاتية، وتشجع قدر الإمكان نمو وسائل الإعلام المجتمعية. كما ينبغي على الدولة أيضاً أن تتحمل المسؤولية في تنظيم وسائل الإعلام، بطبيعة الحال، رغم أن أفضل خطّ هنا سيكاد يكون من المؤكّد أن يشجع بصورة جادة التنظيم الذاتي بين المؤسسات الإعلامية (Ayres and Braithwaite 1992).

ما الذي يجب القيام به، أخيراً، بشأن المشكلات التي تنشأ مع تشكيل الرأي العام؟ مقترح جديد للتعامل مع مشكلة استطلاعات الرأي، وتشكيل الرأي، مسألة جديرة بالذكر. يقول جيمس فشكن (James Fishkin 1991; 1995) يجب على وسائل الإعلام على الأقل أن تحاول في بعض الأحيان إجراء ما يسميه استطلاع الرأي التداولي (Deliberative Opinion Poll). وينطوي على ذلك أخذ عينة عشوائية من الناس، وتُحضر أعضائها معاً لبعض أيام من أجل المناقشة حول القضايا المعنية، وبثّ بعض هذه المناقشات إعلامياً، ومن ثمّ يقترع المشاركين في نهاية المطاف. وبهذا يكون الدليل على ذلك هو تغير آراء الناس خلال هذه المداولات، وسيكون بالتأكيد أفضل إذا كان الرأي العام ممثلاً، ومشكلاً بواسطة أدلة الاقتراع التداولي، وليس فقط من خلال أدلة المقترعين العاديين. «نماذج الاستطلاع العادية وماذا يفكر الجمهور، تُعطي كم هو قليل يعتقد، وكم هو قليل يعرف، وكم هو قليل يولي اهتماماً. استطلاع الرأي التداولي، على النقيض من ذلك، ينمط ما يظنه الناس إذا كانت لديهم فرصة أفضل للتفكير في المسائل المتنازع عليها» (Fishkin 1995: 45).

في الاستنتاج، سطر واحد لمزيد من التفكير حول السياسات التي تتعلّق بالمجال العام. يجادل راولز في أن واحداً من بين الأمنيات لأي مثالية سياسية هي الشيء الذي يصفه بأنَّه دعاية. لذا، كما يقول، يجب أن تكون مثالية قادرة على أن يكون معترف بها علناً ومؤيدةً باعتبارها معياراً يتم من خلاله تقييم المؤسسات والمبادرات بصورة معقولة (Rawls 1993; 1971: 130-6; lecture (6)). يجب أن يكون هناك شيء حيال ذلك الذي يتطلب درجة من السرية، شيئاً عن ذلك الذي من المرجح أن ينفر من أي مجموعة هامة – لا سيما، أن أي مجموعة هي على استعداد للتسامح مع مجموعات أخرى (Scanlon 1982; Young 1990; Barry 1995) – وشيئاً عن ذلك الذي يجعله غير قادر على قياس أداء النظام السياسي. وينبغي أن يمثل معياراً مثالياً فاعلاً قابلاً لما قد يبرره، ينظر لما يبرره من خلال تسليط الأضواء عليه من الجميع في المجتمع (Gaus 1990; D'Agostino 1996).

ليس هناك صعوبة في خدمة المثالية الجمهورية باعتبارها مقياس أداء للمؤسسات العامة، وبوصفها اعتبارات متقدمة في هذا الفصل، فيجب أن تبدأ بتوضيحها. وليس هناك أي صعوبة بشأن الدولة التي يجري تبريرها في متابعة المثل الأعلى هذا؛ فكما جادلت في الجزء الأوّل من هذا الكتاب، فإن الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي هدف جذاب للغاية بالنسبة لتعزيز الدولة. لكن ليس فقط المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة هو قادر على تلبية متطلبات الدعاية. لذا، ما أريد الآن التصريح به هو أن دولة الجمهورية التي تعطى لتعزيز المثل، فهي لا بدّ أن تحتاج إلى إنشاء هذا كحقيقة من حقائق الحياة العامة. لا بدّ أن تحتاج إلى إثبات، ولكن ليس فقط أن يتمتع الناس بعدم سيطرة تحت

مؤسساتها - لقد كان، هذا تركيزنا حتّى الآن - بل أيضاً عدم السيطرة غير الفعالة لا سيما تلك التي تعد مقياساً لتبرير السياسية والحياة المؤسسية.

السبب، ببساطة شديدة، هو إذا كان يمكن للدولة أن تضع وثائق تفوض الهدف الجمهوري بهذه الطريقة، إذن، فإنه يمكن تعزيز هذا الهدف ومما يزيد من الفعالية (Spitz 1995a; Philp 1996). فليكن أن الرأي المشترك الذي يعتبر الحرية باعتبارها عدم سيطرة هو أمر مرغوب فيه، وأن الدولة تمتلك ما يبرر سعيها إلى تحقيقه. في هذه الحالة، ستكون الرغبة في الاستمتاع بعدم السيطرة تزداد وضوحاً. وفي هذه الحالة سيصبح من المحتمل جداً، وعلى الأرجح كلياً من خلال تسليط الناس اضوائهم الخاصة على ذلك، أنهم يتمتعون بعدم سيطرة على يد أحدهم الآخر. وبما أن التقدير المعنوي ينمو لصالح عدم السيطرة، فسيفترض كلا منهم أنه وجد سبباً زائداً لعدم الإساءة ضدّ عدم السيطرة. وإن كلاً منهم له دافع معنوي إضافي لعدم المخالفة، وسوف يكون لكلّ واحد منهم وجود حافز إضافي من النوع المتعلّقة سمعتهم به. وإذا ثبتت الرغبة الأخلاقية لعدم السيطرة على سبيل الاعتقاد الشائع، فإنّه بعد ذلك سيكون مهماً للعار إذا ما وجد أن يسيء إلى عدم السيطرة.

لقد رأينا سابقاً أنه لا بدّ لدولة الجمهورية من أن ترغب في حقيقة عدم سيطرة الناس المؤسسة في الحياة العامة، ونحن نظرنا في بعض السياسات التي قد تضطر إلى السعي لتحقيق هذه الغاية. ما يظهر هذا الاعتبار النهائي لنا هو أن هذه الدولة سوف تحاول إقامة ذلك ليس فقط قانونياً وضمن الواقع الثقافي لعدم السيطرة فحسب، بل أيضاً من خلال رغبتها الأخلاقية. وسأعود إلى هذا الخطّ التفكيري المهم في الفصل الأخير، عندما أنظر في العلاقة بين الدولة الجمهورية والمجتمع المدني.

الفصل السادس

أشكال الجمهورية: الدستورانية(*) والديمقراطية

لقد نظرت في الفصل السابق في الأشياء التي تمكننا من أن نتوقع ماهية الدولة الجمهورية، في محاولة تهدف لمواجهة المشاكل التي تنشأ في تعاملات الناس مع بعضها البعض: المشاكل المرتبطة مع وجود الاختلافات في مستويات الملكية أو التحكم. ولكن كما أكدت مراراً وتكراراً، حيث يمكن للدولة أن تصبح هي ذاتها عامل سيطرة من النوع الذي يرتبط بالإمبرياليين بدلاً عن الملكية. سأنظر في هذا الفصل في الأشكال التي يجب أن تدركها الدولة الجمهورية إذا كان سعيها للحصول على أهداف الجمهورية التي لا ينبغي المساس بها بهذه الطريقة. فلا يمكن التمييز بين الأهداف والأشكال كنسياً(**) (Canonical) أو كأنها

(*) الدستورانية (Constitutionalism) تعني التمسّك بالمبادئ الدستورية، والدستورية هي "مجمع للأفكار والمواقف وأنماط السلوك ووضع مبدأ أن سلطة الحكومة مستمدة منه وتقتصر على هيئة من القانون الأساسي". أما المنظمات السياسية الدستورية فهي إلى حدّ أنها "تتضمن آليات مؤسسية للسيطرة على السلطة لحماية مصالح وحريات المواطنين، بما في ذلك تلك التي قد تكون في الأقلية (المترجم).

(**) الكنسي (Canonical) ويعني وفقاً أو بأمر من القانون الكنسي. وهي طقوس الكنسي للكنيسة الرومانية، وتدرج في قائمة الكتب المقدسة المقبولة رسمياً على أساس أنها =

قطع واضح، بالتأكيد، لكنه يعطي شعوراً لا بأس به في التحوّل من التركيز المعني.

إن الهيئات التابعة للدولة، بما في ذلك الدولة التي تكرس جهودها لأسباب وسياسات الجمهورية، قد تتدخل بشكل منهجي في حياة الناس: أنّهم يجبرون الشعب ككل من خلال فرض قوانين مشتركة عليهم، وأنّهم يجبرون الأفراد المختلفين الذين هم بين الجماهير في سياق إدارة هذا القانون وتطبيق العقوبات القانونية. فإذا كان التدخل الذي تمارسه الدولة بهذه الطرق يسمح ليكون تعسفياً، فإنّه بحدّ ذاته سيكون مصدراً إلى اللا حرية. لذا فالسؤال الذي نهتم به يبعث مباشرة إلى الارتياح. كيف يمكن لتنظيم الدولة أن ينطوي على تدخل الدولة التعسفي الذي قد يكون ضئيلاً أو معدوماً؟

السؤال هو كيف يمكن ترتيب الأمور بحيث يتم التقليل من وجود الإرادة التعسفية في جهاز قمع الدولة. نحن لسنا معنيين في هذه المرحلة بكيفية الحماية تجاه الضعف البشري - هذه هي القضية في الفصل القادم - ولكن مع كيفية الحماية تجاه احتمال أن تكون الهيئات الحكومية، بما فيها الهيئات الحماسية العامة تماماً، قادرة على على اتخاذ القرارات القسرية على أساس تعسفي. إذ لا بدّ أن نتذكر بعد كلّ شيء، أنه حتّى لو كانت الهيئات الحكومية تحترم دائماً مصالح وأفكار المواطنين العاديين عند اتخاذ القرارات الخاصة بهم، إلا أن الحقيقة هي أن لتلك الهيئات القدرة على عدم القيام بذلك، وحقيقة أن لها القدرة على التدخل التعسفي على أساس - يعني أن هذه الهيئات ضمناً تسيطر على هؤلاء

= حقيقية (المترجم).

المواطنين. أو على الأقل إنّه يعني هذا، أنه بقدر ما تقدّم تلك الهيئات فضلها بضمانة ناقصة، بقدر ما سوف تتبع مصالح وأفكار الناس العاديين.

يربط جوابي على هذا السؤال المطروح بين نقاط مختلفة مع التوافق في الآراء بشأن المسائل المؤسسية التي قد نجدها بين كُتاب الجمهورية التقليدية - على الأقل كما أنا أعتقد - وسأحاول أن أُشير إلى أي مدى يناسب إجابتنا هذا التقليد. لكن القصد من هذه المناقشة، أود أن أؤكّد، هو اعتبارها ممارسة نظرية وليست تاريخية. وحقيقة أن الرسم التخطيطي الذي قدمناه يوفر الاتفاق مع الإجماع التقليدي هو نتيجة مرحب بها إلا أنها نتيجة عرضية. إنّه موضع ترحيب، لأنه يوفر أدلة على أن مصدر القلق الرئيسي للجمهوريين كان في الواقع هو تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة؛ وهو نتيجة عرضية، لأن التركيز الأساسي ليس لإعادة بناء معتقدات الجمهورية المفصلة، لكن لاستكشاف ما يعني أن تأخذ على محمل الجد الهدف الجمهوري للحرية باعتبارها عدم سيطرة.

ولكن في الوقت الذي دافعت فيه وجهات النظر في المناقشة عن اللائق مع مبادئ الجمهورية التقليدية، إلا أنها ليست تافهة بميزتها. فهم يؤيدون إنشاء المُثل المؤسسية مثل سيادة القانون، والفصل ما بين السلطات، والمساءلة الديمقراطية، لكنهم يدعمون تلك المثل العليا على أساس مميزة وأحياناً تقدّم إعادة صياغة غير تقليدية تماماً لمضمونها. كما سأحاول أن أسلط الضوء باستمرارية على التقليد الجمهوري، لذلك سأحاول أيضاً الإشارة إلى هذه النقاط من الفرق مع وسائل أنشئت في التفكير بصورة أكثر أو أقل.

ستنقسم مناقشتي إلى قسمين. في القسم الأوّل أناقش الحاجة

لقيود دستورية في الجمهورية المثالية. في القسم الثاني سأنظر في سلطة اتخاذ القرار التي يجب أن تسيطر بشكل ديمقراطي داخل الدولة الجمهورية. فالقضية بالنسبة إلى القيود الدستورية هي أنه لا ينبغي للوسائل الغائية (Instrumentalities) الجمهورية أن تكون قادرة على التلاعب من خلال تلك السلطة، وأن مفتاحي الرئيسي لمفهوم الرقابة الديمقراطية هو الادعاء الذي ينبغي أن يكون أن كلّ ما فعلته من خلال الحكومة الجمهورية يجب أن يكون نقض فعال من قبل المتضررين.

1. الدستورانية وعدم المناورة

إذا كنا نريد الدولة الجمهورية لتجنب فرض شكل تعسفي وسيطرة، إذن ينبغي أن نسعى في الوسائل التي تحاول تعزيز أهداف الجمهورية؟ على افتراض أن الوسائل الناجحة تفترض خلاف ذلك - على افتراض أن الأمور الأخرى متساوية على هذه الجبهة - ويجب أن تكون أمنية أولاً للتأكد من أنها تترك مجالاً بأقل قدر ممكن لممارسة السلطة التعسفية. ولن يكون هناك مبرر لإنشاء مؤسسات أو مبادرات لتقليل السيطرة المرتبطة بالملكية، إذا كانت تلك الأدوات ذاتها تفسح المجال لنوع من السيطرة المرتبطة بالإمبرياليين؛ إذن ما هو مكتسب من جانب واحد سوف يضيع، وربما بخسارة أكثر من جهة أخرى.

وعليه، يجب أن يكون الدرس هو الأدوات التي تستخدمها الدولة الجمهورية، وإلى أقصى حدٍ ممكن، غير مناورة. وتهدف إلى تحقيق بعض الغايات العامة، وينبغي أن يكون الحدّ الأقصى مقاومة نشرها تعسفياً، ربما على أساس قطاعي. ولا ينبغي لفرد أو مجموعة أن تكون لهم حرية التصرف في كيفية استخدام الأدوات. ولا ينبغي أن يكون أحداً قادر على أن يضعها رسم تصرفة الخاص: ليس هناك شخص محسن

(Beneficent) وحماسي شعبوي(*) (Public-Spirited)، وبالتأكيد ليس هناك شخص عرضة للتدخل بالغايات الفئوية الخاصة في حياة مواطنيهم. فيجب أن لا تسمح المؤسسات والمبادرات المعنية للتلاعب بإرادتها من نزوة فردية لأحد.

كيف يمكن جعل الحدّ الأقصى للأدوات الجمهورية غير مناورة(**) (Non Manipulable)؟ وهنا، وكما في المسائل التي لها علاقة بأهداف الجمهورية، فمن الضروري أن نأخذ في الاعتبار الحقائق التجريبية، وأنه من المستحيل وضع مخطط كامل على أساس فلسفي محض. ولكن في ظلّ أي سيناريو معقول هناك ثلاثة شروط واسعة لنظام عدم المناورة الذي سيحتاج إلى الإرضاء، لذا سوف أُركز على هذه الشروط الثلاثة. الشرط الأوّل هو، في عبارة جيمس هارينغتون (James Harrington 1992: 81) أن النظام يجب أن يشكل «إمبراطورية للقوانين وليس للرجال»؛ والشرط الثاني، أنه ينبغي تفريق الصلاحيات القانونية بين الأطراف المختلفة؛ والشرط الثالث هو ينبغي للقانون مقاومة إرادة الأغلبية نسبياً. حيث يحمل شرط إمبراطورية القانون مكان ومضمون القوانين، وشرط تشتت السلطة على عملها في الحياة اليومية يوم بيوم، وشرط مكافحة الأغلبية بالطرق التي قد تتغير فيها القوانين بصورة مشروعة. كلّ هذه الظروف تؤدي إلى إحباط إرادة أولئك الذين هم في السلطة؛ وأنها تجعل تنظيم الحكومة أكثر صعوبة، وليس أقل من ذلك. ومن هذا المنطلق تعمل هي مثل القيود الدستورية الرسمية، وتمثل

(*) حماسي شعبوي (Public-Spirited) تعني بهذا الصدد الشخص الذي يكون على استعداد لمساعدة المجتمع على نطاق أوسع؛ ويشعر بالقلق حيال الناس اجتماعياً (المترجم).

(**) تعني كلمة (Non Manipulable) هنا غير مناورة، وبالفعل الصالح للعلم الاجتماعي، فكلمة (Manipulable) تقابل الكلمة الانجليزية (Tractable) التي تعني لينة العريكة (المترجم).

الاعتقاد في ما يمكن أن نسميه الدستورانية. وقد وجدنا الدستورانية في المركز الذي حيثما هناك معمول به قانونياً سبل تقييد الإرادة القوية، حتّى ولو لم يتم تسجيل هذه القيود في دستور رسمي. فالمؤرخ التاريخي ف. و. ميتلاند (F. W. Maitland) قد جادل في القرن الماضي بالقول، لقد كان أهم إنجاز للحكومة الديمقراطية هي مشاركتها في هذه الدستورانية:

إن إدخال العنصر الديمقراطي في الحكومات جعلنا أقل عرضة إلى «التقلب، غير المؤكّد»، وإرادة الآخرين «غير المعروفة»، ليس لأننا الآن في ظلّ قوانين أقل تعمل من دون أن نعطيها موافقتنا، ولكن لأنه قد تمّ زيادة الاحتكاك بالآلة الحكومية، ولأنه قد أصبح من غير العملي جداً استخدامها بطريقة متقلبة. ولكن في شكل حكومة معقّد للغاية. (Maitland 1981: 84-5).

شرط إمبراطورية القانون

هناك جانبان لشرط إمبراطورية القانون. الجانب الأوّل يصف، أن القوانين يجب أن تفترض نوعاً معيناً من الشكل: يجب أن تتوافق مع القيود التي وصفها منظرو سيادة القانون المعاصرون (Fuller 1971; Ten 1993). ويجب أن تكون عامة وتنطبق على الجميع، بما في ذلك المشرعين أنفسهم؛ ويجب أن تُعلن ويتم التعريف بها مسبقاً لهؤلاء الذين يطبقونها؛ وينبغي أن تكون واضحة، ومتسقة، وغير قابلة للتغيير المستمر. وما إلى ذلك وهلم جرا.

يجب أن يكون واضحاً لماذا يريد الجمهوريون أن تتوافق القوانين مع القيود التي من هذا النوع. فإذا كانت القوانين لا ترضي هذه القيود، فإن أولئك الذين يقومون بتنفيذ أو تطبيق القانون قد يمكن إعطائهم

بسهولة السلطة التعسفية على الآخرين. المشرعين الذين يمكن أن يخلقوا القوانين من دون الخضوع لها، على سبيل المثال - لنقل، البرلمان البريطاني بالنسبة إلى المستعمرات الأميركية - سيكون لديهم سلطة تعسفية. مرة أخرى يمكن للمشرعين أن يضعوا القوانين بأثر رجعي أو القوانين التي هي مطبقة، مثل قانون الإدانة، لأفراد بعينهم أو الأسر سوف تكون قادرة على التدخل أكثر أو أقل تعسفاً في حياة الناس. وعلى نحو مماثل، الإداريين أو القضاة الذين يمكن أن يختاروا برغبتهم تطبيق القوانين غير المعلنة، أو الذين يمكنهم استغلال الغموض أو التناقض في القانون لأغراضهم الخاصة، أنّهم سيمثلون النظام التعسفي. فإذا تمّ خرق قيود سيادة القانون فإن القانون سيصبح ملعب لإرادة السلطات التعسفية.

يفترض الجانب الثاني من شرط إمبراطورية القانون بأنَّ الجانب الأوّل من الشرط قد تحقق، حيثُ إنَّ أي قوانين يتم تقديمها سيكون له شكل مرض. وإنها تصف هذا حين تتمتع الحكومة بالاختيار بين التمثيل على أساس قانوني - ما يعني، تشريع حول هذه القضية باليد - وبين أن تتصرف الحكومة بشكل أكثر طبيعياً ومحدداً بحيث يجب عليها أن تفضل دائماً الجانب الأوّل من الشرط، باعتباره نهجاً مبدئياً. وهناك ما يشير إلى أنه لا بدّ أن يكون العمل الحكومي - شريطة أن يكون قانونياً - من أجل الصالح العام. والفكرة هنا، هي هناك حاجة بالفعل لافتراض أن العمل الحكومي، هو العمل الذي يجب أن تعمله الحكومة دائماً عبر قرارات مثل القانون، وعلى وجه الخصوص عن طريق القرارات التي تحترم قيود سيادة القانون: عبر القرارات، على سبيل المثال التي ليست متخصّصة أو البُعدية.

إن الأساس المنطقي الجمهوري لهذه الفكرة هو أنه حيثما هناك قرار خصوصي فيمكن أن يحكم على أساس تعسفي وفقاً لمشيئة صناع القرار، فهذه القطعة المبدئية للتشريع هي ليست كذلك للمناورة اليسيرة. وعليه، سيكون التشريع مصدر قلق للناس عموماً، بما في ذلك يحتمل أن يكون صُناع القرار أنفسهم، وأنها سوف لن تكون سهلة بالنسبة لهم - رغم ذلك، للأسف، قد يكون لا يزال ممكناً - لترشدها على أساس تعسفي.

في المقابل، لنفكر في كلّ ما رأه جوزيف بريستلي (Joseph Priestley 1993: 140) ما بين أهمية التحصيل الضريبي البريطاني في أميركا وبين بريطانيا ذاتها. فحسبما قال بريستلي، لقد اشتكى الأميركيون عندما وضع البرلمانيون ضريبة عليهم فهم «حتّى الآن هم من وضع ضريبة على أنفسهم، وأنهم حرروا انفسهم من القلق في ذات الوقت». في حين أن البريطانيين لا يملكون نفس الشكوى، فهو يقترح، بالنسبة إلى أعضاء البرلمان البريطاني الذين هم تحت طائلة القانون أنهم اجتازوا بريطانيا، باعتبار أن ذلك لا يصحّ إلا وفقاً لشرط إمبراطورية القانون. وحتّى أعضاء البرلمان البريطاني لا يمكنهم فرض ضريبة على شعب بريطانيا من دون فرضها على أنفسهم.

إن فكرة تمديد سيادة القانون إلى أقصى حدّ ممكن - خصوصاً، الفكرة المبدئية التي تفضل صنع القرارات الخصوصية - لها تداعيات بعيدة المدى على كيفية إجراء الحكومة. وهو ما يعني يجب على البرلمان أن يسعى دائماً للتشريع، تحت قيود سيادة القانون المعتادة، وبشأن أي قضية قبل المبادرة بها. ولكن شرط إمبراطورية القانون يعني أيضاً أنه يجب أن يجيز الهيئات الحكومية الأخرى العمل دائماً بطريقة مبدئية، مثل القانون. وينبغي السماح لهم للعمل فقط تحت سيادة

القانون، وفقط في الطريقة التي تتفق مع متطلبات القانون. ويجب على هذه الهيئات أن تتفق مع البروتوكولات والإجراءات المعمول بها، على سبيل المثال، في الاعتقال، والاتهام، والمحاكمة لأولئك الذين يعتقد أنهم ارتكبوا جريمة؛ أو في تحديد أولئك الذين يحتاجون إلى الرعاية وتوفيرها لهم؛ أو في التحديد حيث تسند الهيئات الحكومية المعينة؛ أو من حيث الفوائد المرتبطة بالتدفق؛ وهكذا. وتتطلب إمبراطورية القانون الإخلاص للعملية المستحقة على مجموعة واسعة من الجبهات السياسية.

يمكننا أن نعطي أهمية للإجراءات القانونية الواجبة، ولكن من دون وجود خصخصة، وقاعدة مفصلة لكلّ حالة. فإذا كانت مجموعة القوانين قد تمّ تنسيقها في مثل هذه التفاصيل المكرسة، إذن قد تمّ جعلها غير مناورة. ولكن جمع القوانين وتنسيقها في تلك التفاصيل يعني إنكار كلّ تقدير لموظفي الحكومة، وهو ما يعني رفض كلّ إمكانية العمل الحكومي المناسب لاحتياجات حالات معينة. وهو نظام صارم الاستجابة الرسمية ويكاد يكون من المؤكّد أنه يقوض قدرة الحكومة على القيام بالكثير من الصالح في النهوض بأهداف الجمهوري التي ناقشتها في الفصل السابق. وتشير هذه الملاحظة إلى، أن أفضل أنوع القانون قد يضطر إلى ترك بعض الحرية في أيدي الهيئات الحكومية، والاعتماد على اتخاذ المزيد من التدابير - لنقل، التدابير التنافسية التي سننظر فيها لاحقاً في هذا الفصل - لضمان أن تلك الهيئات لا يمكنها أن تعمل على أساس تعسفي بالكامل. ولعل أفضل أنواع القانون قد يتطلب دائماً هيئات تابعة للحكومة يمكنها أن تلبي قيود معينة - سيتم فرض قدراً من الإجراءات القانونية الواجبة بصورة دائمة - ولكن قد ذلك

يكون أيضاً يسمح بدرجة كبيرة لحرية التصرف.

إن حالة الجمهورية التي تتضمن وجود إمبراطورية القانون هي، بالتالي، ليست من الضرورات التي يمكن أن تستتبع كقاعدة للكتاب هذا؛ وهي ليست من التزاماتنا الضرورية للإجرائيانية(*) المتطرفة (Proceduralism) (Schauer 1991; Campbell 1996) حيث تنطوي إمبراطورية القانون على احتوائها على نظام يطلب هيئات حكومية دائمة التصرف وفقاً للقانون، حتّى لو كان القانون يسمح لهم بقدرٍ من حرية التصرف ضمن حدود الإجرائية التي حددها. إن فضل نظام للقانون قد يسمح بأشكال مختلفة من السلطة التقديرية - حتّى إذا كانت تقديرية تقلل من القدرة على التنبؤ (Waldron 1989) - التي تقدّم سلطة تقديرية تمارس في ظلّ القيود المساعدة على الحماية من التعسف.

لقد جرى التأكيد على ضرورة شرط إمبراطورية القانون، في كلا جانبيه، كثيراً في التقليد الجمهوري. فقد كتب ألغرنون سيدني (Algernon Sidney 1990: 440, cf. 465) يقول، «لا شيء يمكن أن يكون أكثر عبثية»، على سبيل المثال، «من القول، أن هناك رجلاً واحداً لديه سلطة مطلقة فوق القانون ويحكم وفقاً لإرادته، من أجل خير الناس، والحفاظ على حريتهم: لا يمكن الاستمرار من دون حرية حين توجد مثل هذه السلطة». فالاعتراف بالشرط ضروري لضمان أن العمل الحكومي ليس مجرد جبهة خلفية تمكّن الفرد أو الجماعة أن تمارس السلطة التعسفية. وهذا يعني أن القانون هو «قاعدة دائمة للعيش»، ووفق

(*) الإجرائيانية (Proceduralism) وهو الاعتقاد في أهمية الأخذ بصيرورة إجراء متفق عليه؛ والتقيد الصارم أو الجامدة إلى إجراء على النحو المنصوص عليه (في كثير من الأحيان يأخذ مع دلالاته سلبية) (المترجم).

تعبير ماري آستيل «أسيادنا»، إذ يساعد ذلك على ضمان أن هذه الحكومة لا تمثل «المتقلب، وغير المؤكّد، وغير المعروف، والإرادة التعسفية» (Hill 1986: 76).

إن الاعتقاد الجمهوري في إمبراطورية القانون قد وجد عموماً تأييداً بين منظري الليبرالية، لكنه لفت أنظار النقاد الماركسيين والكثيرين ممن هم في حركة الدراسات القانونية النقدية؛ (Kelman 1987) وفيما يتعلق بالماركسية وسيادة القانون (Krygier 1990). كانت الانتقادات عادةً حول قيود سيادة القانون التي لا يمكن أبداً أن تكون فعالة، وقد تؤدي فقط إلى للتغطية على حقيقة أن القانون في كثير من الأحيان مبني على أساس طبقي ومنحاز. حيث يمكننا الاعتراف، بطبيعة الحال، أن المتطلبات الحكومية تعمل وفقاً للقانون الذي قد لا يكون كافياً ليكون حارساً ضدّ السلطة التعسفية؛ وذلك بسبب هذا الافتراض الذي بعد كلّ شيء، يجعلنا نذهب إلى النظر في الحاجة إلى التنافس الديمقراطي في المقطع التالي. والسؤال هو، ما إذا كانت المتطلبات مفيدة في أي إجراء، وليس ما إذا كانت هي فعالة تماماً، ولعل الأدلة على هذه المسألة ساحقة.

لقد بين عمل اليساريين التاريخيين من مثل عمل أ. ب. ثومبسون (E. P. Thompson)، إنَّ كثيراً ما يساء القانون من قبل الأقوياء، على سبيل المثال، قد خدم القانون أيضاً بمثابة دعامة لحماية الفقراء والعزل. كاتباً عن أنّه الملاذ وأن القوة المبذولة لسيادة القانون في القرن الثامن عشر لإنجلترا:

كان متأصلاً في طبيعته المتوسطة التي قد اختاروها للدفاع عن نفسهم الخاصة إذ إنَّه لا يمكن أن تكون مخصّصة للاستخدام الحصري فقط في طبقتهم. هو ذلك القانون الذي ينطوي على أشكاله وتقاليده

مبادئ الإنصاف والشمولية التي، بالضرورة، كان لا بدّ من توسيعها ليشمل كلّ أنواع ودرجات الرجال (Thompson 1975: 264).

إن الحكم على القانون قد خرج إلى العلن من خلال تجربة القرن العشرين وبمدى ماهية الحكومات القادرة على القيام، وعلى وجه الخصوص بأي مدى سيطرة على مواطنيها الذين يمكنهم عندما يتوقف القانون تلبية القيود في المسألة. وقد عبر عن هذه النقطة بقوة فيليب سلزنيك: (Philip Selznick 1992: 64) على رأس جدول الأعمال في النضال من أجل الحرية - في أوروبا الشرقية، على سبيل المثال، أو جنوب أفريقيا - هو البناء أو إعادة بناء المؤسسات القانونية القادرة على مقاومة التلاعب السياسي. وبالنسبة لأولئك الذين يعانون من الاضطهاد، ونقد سيادة القانون باعتبارها «عدالة بورجوازية» أو «قانون ليبرالي» يمكن أن ينظر إليها فقط على أساس اعتبارها ساذجة أو بلا قلب، أو كليهما.

لقد عمم هذا الدرس بلاندين كريغل (Blandine Kriegel 1995: 49) عندما كتبت: «إن فكرة الحرية الفردية والابتكار الكبير للدولة في ظلّ سيادة القانون، وتأسيس أول هيئة للقانون والسياسة ترفض العبودية».

شرط تشتت السلطة

الشرط الثاني يرتبط مع الرغبة في وجود عدم المناورة، حيث يتطلب النظام الدستوري للحكومة أن تكون القوى المسؤولة مشتتة في ظلّ أي نظام من القوانين. حيثُ إنَّ الشرط الثاني لإمبراطورية القانون يولد مكان ومحتوى القانون، كما يتحمل هذا الشرط الطريقة التي يعمل فيها القانون. وحيث هناك قانون فهناك، ضرورة، لأدوار

مختلفة ينبغي الوفاء بها. ففي التصنيف الذي في النهاية قد تمّ إنشاؤه في القرن الثامن عشر الميلادي فحسب - أشهرها ما جاء في عمل مونتسكيو (Montesquieu 1989) - نجد فيه أن هناك وظيفة لسن القوانين، لتنفيذ أو إدارة القانون، والفصل في تلك القضايا المثيرة للجدل حيث يمتلك القانون واجب التطبيق. ويتطلب توزيع السلطة، وأن تكون هذه الوظائف جذابة جداً ومنفصلة أيضاً. والسبب في ذلك، على الأقل من وجهة نظر الجمهوريين، هو بصورة أقل أو أكثر واضحٌ وجلي. ولعل، من شأن تعزيز الوظائف في يد شخص واحد أو مجموعة من المحتمل أن يسمح ذلك لهذا الطرف إلى أن يمارس تعسفية السلطة على الآخرين بصورة أكثر أو أقل. وذلك يعني، يمكن لطرف السلطة أن يلعب حول السلطات بالقانون وبطريقة غير مقيدة نسبياً. كما وضع ماديسون في «الفيدرالية 47» (Federalist 47) «تراكم كلّ السلطات، التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، عند نفس الأيادي، سواء كانت بيد شخص واحد أو أشخاص عدة، أو كثرٌ، سواء كان ذلك وراثياً أو تعيينياً انتخابياً، قد تكون بالعدل واضحة ما هي إلا تعريف دقيق للطغيان» (Madison et al. 1987: 303).

إذا تمّ السماح للمشرعين للتشريع فقط بطريقة تتسق مع بعض القوانين أو المبادئ الحالية، وبالتالي، فمن المهم لهؤلاء الذين يحكمون على ما إذا كان التشريع متوافق مع هذه القيود أو لا، وليس المشرعين أنفسهم يحكمون بذلك. مرة أخرى، وإذا كان هؤلاء الذين ينفذون القانون مطلوب منهم التوافق مع القوانين الموجودة ضمن نمط تنفيذهم، فمن المهم أن لا ينصّبوا أنفسهم قضاة؛ حيث من المهم أن تكون السلطة القضائية ذات الصلة بتلك القوانين تكمن في يد أخرى

(Montesquieu 1989: 157). لذا يجب أن يتم توزيع صلاحيات التشريع والتنفيذ، والفصل بين الطرفين والهيئات المختلفة.

على الرغم من أن التصنيف الكامل للقوى قد تأسس فقط في القرن الثامن عشر الميلادي، عندما أصبح ما يسمّى بالفصل بين السلطات موضوع متميز في التقليد الجمهوري، أصر الجمهوريون على تشتيت السلطة في وقت مبكر من قبل ذلك بكثير (Vile 1967). حيث يقول مارشامونت ندهام (Marchamont Nedham) أنه لم يكن يكتشف بصورة مفاجئة ملاحظات رواية خاصة، على سبيل المثال، عندما وصف عام 1657 بالخلط بين السلطتين التشريعية والتنفيذية - كان يجب أنْ تتضمن صلاحيات تنفيذية قضائية - قد مثلَ خطأً حكومياً كبيراً:

في كلّ الممالك والدول على الإطلاق، كانوا يمتلكون بينهم شيئاً من الحرية، وقد تمكنت السلطات التشريعية والتنفيذية تدبير أمرهما بايدٍ متميزة. والقول هنا، إن صناع القرارا قد امتلكوا قيد قوانين، كما المبادئ الحكومية؛ ومن ثمّ وضعوا السلطة في أيدي الآخرين (ليس بأيدي المشرعين) ليتم الحكم وفق هذه المبادئ (Gwyn 1965: 131).

ركزنا، حتّى الآن، على الفصل بين وظائف القانون ذات الصلة. ولكن حالة تشتيت السلطة لها أهمية في مجالات أخرى أيضاً. فالأساس المنطقي الجمهوري لتشتيت السلطة هو من الأمور الأخرى المتساوية، لزيادة عدم التلاعب والمناورة في القانون وللحراسة تجاه الحكومة التي تمارس التأثير التعسفي على الآخرين. وافتراض أنه إذا كانت السلطة متمركزة، بمعنى تتراكم في هذا الشخص أو ذاك، إذن من المحتمل أن تكون السلطة سيطرة. ونظراً لهذا المنطق، فإن تشتيت السلطة ينبغي لنا أن ننظر إليه بأنه قد يدعم بشكل جيد تدابير أخرى إلى جانب الفصل بين

السلطات التشريعية والتنفيذية، والسلطة القضائية.

من بين الإجراءات المتخذة قد يكون الدعم الجيد لترتيب مجلسين ينخرطان تحت نوعين من مجلسي البرلمان ولكل منهما قاعدته المميزة؛ وهذا حقاً هو النظام التشريعي الثنائي (Bicameralism)، كما سنرى، من المرجح أن يطالب الجمهوريين بعدد من التهم الموجهة إليه. والأمر الآخر، يألف المساواة، هو تدبير اللا مركزية في السلطة التي يمكن أن تتحقق من خلال وجود نظام فيدرالي في ظلّ عدد من الدول المكونة التي تقاسم السلطة مع الحكومة المركزية؛ فليس من قبيل الصدفة أن يكون الجمهوريين تقليدياً يميلون جزئياً للاتحادات. وهناك تدبير آخر، وهذه المرة أحد الروايات، تشتيت السلطة التي لا يمكن أن تتحقق في العالم المعاصر بقدر ما تتفق الحكومات على الالتزام ببعض المواثيق والأعراف الدولية؛ وهذا له تأثير في إعطاء السلطة للهيئات الدولية التي تفسر تلك العهود. من المرجح أن تكون هذه السياسة موضع ترحيب من قبل شخص يريد السلطة الرسمية أن تكون مشتتة، وأن حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة آمنة في وجودها (Majone 1996).

عندما أقول أن السلطة تتشتت، فإن ذلك يعني أنها قد تتطلب فصل ما بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ووظائفها بصورة أكثر، فأنا مازلت وفياً للتقليد الجمهوري القديم. وضمن هذا التقليد، كان التقسيم الوظيفي جزء من مشروع أكبر لتشتيت السلطة. حيث يجب تغليف هذا المشروع بالمثل القديمة للحكومة المختلطة التي تتمثل في القطاعات المختلفة والسلطة المعطاة في جزء منها إلى هذه الهيئة التمثيلية – ربما يعني هذا مجلس النواب – وفي جزء منها لذلك (Gwyn 1965; Vile 1967). كما إنَّ دعم المشروع المعادي هو،

ليس فقط للمساس في تقسيم المهام، ولكن أيضاً للمساس بأي شخص ينصب نفسه قاضياً على قضيته الخاصة به، على سبيل المثال، إلى أي شخص يكون هو القاضي وهيئة المحلفين.

يجب أن يتناقض الأساس المنطقي الجمهوري لتشتيت السلطة، لا سيما الأساس المنطقي لتقسيم المهام، مع أسباب أخرى محتملة لتدعم ذلك. لنفترض إنّك شعبوي، وتعتقد أن الناس لوحدهم يجب أن يكونوا هم مَن يسن القانون؛ ولنفترض إنّك من أصحاب العقلية البرلمانية، على سبيل المثال، وتعتقد أن ممثلي الشعب هم لوحدهم أصحاب السيادة القانونية فقط (Dicey 1960). في هذه الحالة سوف نحتاج إلى الإصرار على أن سلطة اتخاذ القانون لا ينبغي أبداً الانجراف في أي مكان آخر، لا سيما عدم الانجراف أبداً مع القضاء غير المنتخب. فماذ إذن يتطلب خطاب الفصل ما بين السلطات، سيكون صارماً جداً، على الأقل فيما يتعلق بسلطة سنّ القانون. ولكن الالتزام بتلك المتطلبات سيأتي بروحية مختلفة جداً من تلك الحيوية والمنشطة للموقف الجمهوري. في الواقع، سوف يأتي من الروح التي تعدّ بمثابة اللعنة المباشرة للجمهوريانية (النظام الجمهوري)، من الشعور بالرضا باحتمال وجود أغلبية تفرض إرادتها على الآخرين.

التناقض بين الجمهوري والمبررات الشعبية لفصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، تخرج المهام المختلفة بوجهات النظر حول كيف ينبغي أن يكون هذا الفصل التام بينها. فعلى الأرجح قد يعتقد الجمهوريون أنه من غير المجدي حقاً أن يكون التقسيم دقيقاً: أنه أمر لا مفرّ منه بالتأكيد، على سبيل المثال، أنه في تفسير القانون ستكون المحاكم وعلى نحو خطير بدرجة من القدرة على سنّ القوانين. وقد

يعتقد الجمهوريون أن أي تقسيم دقيق من المرجح أن يكون مرغوباً فيه؛ ويتطلب أن يكون لديه نظام صارم للممارسات التي ينبغي أن تؤثر سلباً على قدرة الحكومة على الدفع قُدماً بأهداف الجمهورية. ولكن هذه الحاجة لا تعنيهم، شريطة أن تكون السلطة لا تزال مشتت على نحو فعال. بالتالي فإن واضعي الأوراق الفيدرالية قد لا يهمهم الذين يدافعون عن دستور الولايات المتحدة ضدّ اعتراض المعارضين للفيدرالية، وأن يسمح للدرجة غير معتادة للتسرب عبر الحدود الوظيفية (Manin 1994).

على أي حال، لا بدّ من أخذ وجهة نظر الشعبويين المختلفة. وعليهم أن يعتقدوا بأنَّ أي تسرب لسلطة سنّ القانون، سواء في اتجاه القضاء أو السلطة التنفيذية، يمثل شرٌ متأصل؛ وهو ما يعني أن الذي يسن القانون هو شخص آخر غير الشعب أو من ينوب عنهم. وبالتالي فهم يمتلكون الإصرار على الفصل بين السلطات - أو على الأقل عزل السلطة عن سنّ القوانين - وهذا بالضبط ممكن تماماً؛ وعليهم البحث من أجل صورة لا لبس فيها عن تجزءات منفصلة. وربما كان هذا الموقف الشعبي هو الذي ألهم الاعتراضات المضادة للفيدرلية في دستور الولايات المتحدة. وإذا كان الأمر هو كذلك، فإننا قد نشاهد مناهضين للفيدرالية، أرقاماً مؤثرة في الديمقراطية الحماسية التي تقودهم إلى خيانة القلق الجمهوري الأساسي: الحرص على ضمان الوقوف بوجه التعسف في السلطة، حتّى ولو كان ضدّ تعسف سلطة الشعب.

شرط الأغلبية المناهضة

لقد أثرنا سابقاً، الأمور الأخرى بصورة متساوية، وبينا أنّه يجب أن يكون النظام الجمهوري للحكومة في حده الأقصى من عدم المناورة للتعسفية، وهو ما يتطلب من النظام وينبغي عليه أن أن يفي بشروط إمبراطورية القانون وتشتيت السلطة. فكلّ الأشياء التي تتم من قبل الحكومة يجب أن تتم وفقاً للقانون، ولا سيما القانون الذي يرضي قيود سيادة القانون. ولكن كلّ الأشياء التي تتم من قبل الحكومة لا ينبغي القيام بها من قبل نفس الشخص أو الجماعة؛ فالسلطات وما تمارسه الحكومة ينبغي أن تكون مشتتة بين الهيئات المختلفة.

نأتي الآن للشرط الثالث للطعن به، بنفس الطريقة وعلى أساس دستوري. فإذا أردنا خلق نظام لا تلاعب حكومي فيه، إذن لا يتعين علينا فقط أن نلتزم إمبراطورية القانون في ظلّ توزيع السلطة على نحو فعال، بل يجب علينا أيضاً محاولة التأكد من أن القوانين التي تحكم في تلك الإمبراطورية لا تخضع بسهولة وبشكل مفرط لتغير نظام الأغلبية. حيث يجب أن يكون كلّ قانون قابل للتعديل، بطبيعة الحال، أنه ليس هناك ما يضمن، حتّى مع الوجود الأكثر قبولاً للقوانين، بأنها سوف تستمر في المعنى الجمهوري: ولكن يصرّ شرط الأغلبية المناهضة (Counter-Majoritarian)، أنه على الأقل حيث تكون القوانين الأساسية أكثر مهمة ستكون هي معنية بالاهتمام - لا ينبغي أن يكون من السهل تغيير هذه القوانين. وعلى وجه الخصوص، يجب أن تتطلب أكثر من مجرد دعم الأغلبية في البرلمان أو حتّى في الشعب.

إن أكثر ما هو مطلوب، بطبيعة الحال، قد يختلف من سلطة قضائية لأخرى، ومن مجال قانوني لمجال آخر. وقد تنطوي على الأغلبية

المناهضة افتراض عام مجرد أمام وضع فوق القانون لتعديل قانوني، أو شرطاً صارماً لطرحها للتعديل فقط في حالة وجود حالة خاصة مقنعة. أو أنها قد تتطلب أنه إذا تمّ وضع القانون طيّ التعديل، فلا بدّ أن يكون التعديل أكثر من دعم الأغلبية العادية من أجل تحقيق النجاح: يجب تمريرها ما بين شكلين مختلفين من مجلسي البرلمان، على سبيل المثال، أو يجب تمريرها بأغلبية الناخبين في معظم الولايات، أو يجب أن يحظى بأغلبية الثلثين. وإذ نحن قد نفكّر في القوانين باعتبارها إبداعات ديمقراطية، يتعين علينا أن نلزم الديمقراطية للعمل على مسارات مختلفة ونصر على ذلك، ومع بروس أكرمان (Bruce Ackerman 1991)، يجب أن يكون إدخال التعديلات على القوانين أكثر أساسية والهامة لتمريرها على طول الطريق الذي يُعد صعباً للغاية.

الحالة الجمهورية لتلقي حماية الأغلبية المناهضة لبعض ما لا يقل عن القوانين هي واضحة ومباشرة إلى حدّ ما. تتشكل الأغلبية بسهولة - أن تصبح بسهولة واقعية بدلاً من عوامل افتراضية - وتمارس هيئات الأغلبية تعسفية السلطة بصورة أقل أو أكثر إذا كانت إرادتهم غير مقيدة. لنسمح للقوانين أن تكون مستعدة للخضوع للتعديل من قبل الأغلبية، إذن سيضفى على القوانين ذاتها تحكم تعسفي بصورة أقل أو أكثر؛ وأنها سوف تتوقف عن تمثيل الضمان الآمن أمام سيطرة الحكومة. معظمنا ينتمي إلى أقلية بارزة مع بعض الاحترام، ومعظمنا من أجل ذلك، لدية مصلحة في رؤيتنا في أن لا نعيش تحت رحمة الحملة الانتخابية للأغلبية المقابلة.

لا بدّ للجمهوريين المعاصرين دعم بعض المؤسسات، ومن ثمّ، تعمل على حمايتها أمام تهديدات الأغلبية. ولا بدّ أن ننظر بعين العطف

لتلك التدابير الخاصة بالأغلبية المناهضة التي ترتبط مع الجمهوري لما قبل العصر الحديث، على سبيل المثال، مثل تقسيم مجلسين في البرلمان، والاعتراف بالقيود الدستورية على القانون، وتقديم مشروع قانون للحقوق. الذي ينبغي اعتماده والذي سيعتمد على الظروف المحلية لتدابير مناهضة الأغلبية، بطبيعة الحال، هو أمرٌ متروك للنقاش المعروف تجريبياً. ولكن من الممكن أن نتصور تصوراً نادراً هو أن الجمهوريين لن يؤيدوا أياً منهم.

إن الاعتقاد في حماية مناهضة الأغلبية قد يتطلب اجتهادات تشريعية يكون بموجبها جودة القانون الجيد قانوناً. وليس بالضرورة القانون الذي على هذا النحو يتم التعرف عليه من خلال بعض معيار آخر أكثر من معايير وجود تأييد الأغلبية. فالنظام الجمهوري، بطبيعة الحال، يجد أن مثل هذا المعيار في المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة. والقانون الجيد هو القانون الذي يعزز عدم السيطرة الشاملة: القانون الذي يقلل من سيطرة الملكلية التي قد تؤدي من دون إدخال الهيمنة لأن تذهب مع الإمبرياليين. وربما لا بدّ للقانون الجيد الذي هو في هذا المعنى، أن يكون داعم ديمقراطي من نوع ما. ولكن حقيقة وجود دعم الأغلبية هي بالتأكيد ليست معياراً للقانون الجيد. بالتالي يجب أن نرفض تلك التي هي في القرن التاسع عشر الميلادي، والمبادرات الشعبية التي، في كلمات هارولد بيرمان (Harold Berman 1994: 1735)، «يقع المصدر النهائي للقانون في الرأي العام وإرادة المشرع». فما هي الشرعية التي يذهب إليها القانون حيث يجب أن تكون شيئاً بخلاف واقع التمتع بدعم الغالبية الشعبية.

ما رأي الجمهوريين التاريخي المأخوذ على إضفاء الشرعية على

القانون وعلى حماية مناهضة الأغلبية لها؟ كان البعض أقل قلقاً من غيرهم بشأن جعل القوانين تستجيب لهيئات صنع القرار الديمقراطي: هذا، ربما، لأنه يرى أن صنع القرار الديمقراطي من المحتمل أن يجسد اعتبارات الصالح العام وليس لفرض التعسفية على أي أقلية. ويمسك مكيافيلي (Machiavelli 1965: 315) في طياته هذا السياق مقابل «الرأي مشترك، والذي يقول أنَّ الناس عندما كانوا حكاماً، هم متقلبون، ومتغيرون، وعاقون». ولكن حتّى أولئك الذين كانوا سعداء لجعل القوانين تستجيب ديمقراطياً، مثل مكيافيلي، هم مازالوا يعتقدون أنه من المهم إلى جانب القانون، أن الناس كانوا عرضة للتغيير المؤسسي أو ترتيبات دستورية - الشخص المفرد الشرطي - أن توفر إطاراً ثابتاً نسبياً ويقيد التشريع (Machiavelli 1965: 241; Rubenstein 1991: 49).

وباعتبار أن التقليد الجمهوري قد تطور من القرن السادس عشر الميلادي، وأصبح مرتبطاً أكثر وأكثر مع وجهات النظر التي اقترحت أسباب لماذا لم تحدّد القوانين الجيدة وتحضى بدعم الأغلبية، فلذا لا يستوجب أن تكون الاستجابة مفرطة لرأي الأغلبية. هنا كان لـ الفقه التكاملي (Integrative Jurisprudence) تأثير كبير، كما كان يسمّى الذي نما في إنجلترا في عمل المحامين مثل السير إدوارد كوك (Sir Edward Coke) والسير ماثيو هيل (Sir Matthew Hale (Berman 1994; Kelly 1991: 72-3). وهذا النمط من الفقه يرجع إلى قانون سلطة التقليد الذي كان يتم اختباره تاريخياً لقدرة ردّه على توقّعات المجتمع وقدرته، كما نقول، للحفاظ على الحرية باعتبارها عدم سيطرة. وقد تجسد هذا التقليد في القديم، والدستور غير المكتوب الذي أشاد به معظم رجال الكومنولث الإنجليزي في بريطانيا، وكان مصدر إلهام -

إن لم يكن مصدراً فريداً (Haakonssen 1991) - للدستور الذي زوره الجمهوريون الأميركيون لترتيب شؤونهم الخاصة.

2. الديمقراطية والتنافسية(*)

على فكرة، هناك الكثير لمحاجة النظام الحكومي الذي تتوفر فيه شروط النقاش الدستوري التي ستكون ضرورية لتعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة. فإذا لم يتم ذلك بوساطة الحكومة وبموجب القانون، وعلى نمط تلك الظروف، فإنّه سيكون سهل التلاعب والمناورة به، من خلال التعسفية ولربما من خلال الإرادات القطاعية. ويجب أن تنفذ الحكومة ممارساتها من خلال وسائل إمبراطورية القانون، والسلطات المعترف بها بموجب هذا القانون، والتي يجب أن تكون موزعة على مختلف الأفراد والهيئات؛ ويجب على القوانين الأكثر أهمية وأساسية أن لا تخضع لتعديل الأغلبية بصورة واضحة.

ولكن إذا كان النظام الدستوري للقانون ضروري لتعزيز الحرية، إذن، ينبغي أن يكون واضحاً وأن تكون هناك حاجة إلى شيء آخر أيضاً. على أي حال، إنّه مصمم بشكل جيد، وإن أي نظام قانوني يترك بعض القرارات في أيادي مختلفة من الأفراد والجماعات. وسيشرف المشرعون على مضمون القوانين، بطبيعة الحال، طبيعة إشكالية التفسير القانوني الذي يعني أنه لا بدّ من أن يمتلك المسؤولون والقضاة الكثير من حرية التصرف عندما يأتون لتنفيذ وتطبيق هذه القوانين: «أي قانون يمكن أن يكون مثالياً وذلك لتوفره تماماً لكلّ حالة قد تسقط» (Sydney

(*) يقصد هنا بالتنافس أو التنافسية (Contestability) النضال من أجل التفوق أو الانتصار بين المنافسين (المترجم).

465 :1990). إلى جانب ذلك، وكما سبق أن ذكرنا، إن تعزيز أهداف الجمهورية هي في كثير من الأحيان قد تجادل لترك حرية التصرف لبعض القضايا بيد السلطتين التنفيذية والقضائية؛ وحتّى لو كان ذلك ممكناً، فإنّه قد لا يكون مربحاً للتشريع في التفاصيل بالنسبة للكيفية التي ينبغي أن يتصرف بها هؤلاء المسؤولين.

ولكن إذا أي نظام قانوني يترك سلطة اتخاذ القرار في أيدي السلطات العامة المختلفة، فإن نهوض عدم السيطرة يتطلب أن تكون القرارات ضمن المسائلة بصورة يجب أن تتم على أساس أن تستبعد السلطة التعسفية. وبخلاف ذلك ستكون الحرية باعتبارها عدم سيطرة غير متاحة لأولئك الذين هم مسؤولون، ويمكن أن يكونوا مؤثرين: أنها ستكون خاضعة للسيطرة على أيدي السلطات. فكيف يستبعد اتخاذ القرارات على أساس تعسفي بين المشرعين، والإداريين والقضاة؟ كيف يمكن وقف الإمبرياليين في الحكومة من أن يمثلوا شكلاً من أشكال السيطرة؟

التنافسية

ستمارس السلطات، السلطة التعسفية، إذا كانت القرارات التي يتخذونها يمكن أن تستند إلى خصوصياتهم، وربما إلى طوائفهم المجتمعية، ومصالحهم أو خصوصيات طوائفهم المجتمعية، أو الأفكار التي تتعلّق باختصار بمطالبهم - اختصارهم قدرة المشرع، ورجل الإدارة والقاضي. فإذا الميل الخاص أو الرأي الخاص يمكن أن يحكم، إذن الناس سوف يعيشون تحت رحمة المسؤولين. وعليه سيكون للسلطات القدرة، ليس فقط للتدخل الذي يعتبر متأصل في نظام القانون، ولكن التدخل على أساس تعسفي نسبياً. كما أنهم سيكونون في

وضع يمكنهم من السيطرة على الناس العاديين، كونها معرفة مشتركة للجميع، وسيكونون في وضع قد يجعل الناس العاديين من المتوقع أن يملى عليهم الرضوخ والخدش. وهو ما قد يتطلبه تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، وبالتالي، فإن شيئاً ما قد تمّ فعله لضمان مسارات مصالح صنع القرارات الشعبية لأفكار هؤلاء المواطنين الذين يؤثرون؛ وبعد كلّ شيء، يُضمن عدم التعسف بواسطة وجود مثل هذه العلاقة المتبعة بصورة ليس أكثر أو أقل. لذا يجب على صنع القرار أن لا يمثل فرض إرادتهم علينا، لأن المواطنين أنفسهم من المرجح أن يفكروا بشأن هذا الأمر. ويجب أن يكون شكلاً من أشكال اتخاذ القرارات التي يمكن أن تُملك وتحدّد مع: شكل من أشكال اتخاذ القرارات التي يمكننا أن نرى فيها أن مصالحنا تعززت وأفكارنا أحترمت. سواء كانت هذه القرارات تتخذ في المجلس التشريعي، أو في الإدارة، أو في المحاكم، يجب أن تحمل بصمات مساراتنا للرعاية ومناهجنا في التفكير.

ما هو المطلوب من أي واحد منا لكي يكون قادراً على امتلاك القرار الشعبي في هذا الطريق؟ ولعله من شأن الخطّ التقليدي أن يقول أنه لا يتمكن من امتلاك القرار بهذه الطريقة إلا إذا كنا قد وافقنا على ذلك، أو للسياسة أن تشتمل على إشارة صحيحة أو على الأقل بطريقة ضمنية. ولكن هذا التعليق قد لا يساعدنا كثيراً. فإذا كان المطلوب هو الموافقة الفردية الواضحة لعدم التعسفية، خاصة إذا كان الرضا بذلك لا بدّ أن يكون غير اضطراري، إذن عدم التعسفية ستصبح في القرارات العامة مثالية ولا يمكن الوصول إليها. وإذا كان يعتقد أن الموافقة الفردية الضمنية كافية، فمع ذلك، قد يؤخذ غياب الاحتجاج كدليل على الموافقة الضمنية، ومن ثمّ يصبح عدم التعسف في القرارت العامة مثل

أعلى يمكن الوصول إليه باعتباره خاوياً: إن أي قرار يفشل في قيادتي إلى العقبات أعتبره من وجهة نظري غير تعسفي. وهو ما سوف يساعد إذا انتقلنا من الموافقة الفردية إلى الموافقة الجماعية لكي تنصّ على أن أي قرار عام يجب أن يستقطب تأييد الأغلبية، أو أن يكون على توافق مع السياسة التي تجذب مثل هذا الدعم، هي غير تعسفية؟ بالتأكيد لا. فبعض القرارات والسياسات قد تجذب تأييد الأغلبية في حين تمثل تدخلاً تعسفياً أكثر في حياة الأقليات المختلفة.

لقد شهدنا بالفعل في الفصل الثاني من هذا الكتاب، أن هناك اتصال ضئيل جداً بين عدم التعسف للتدخل والموافقة على التدخل، حيث ينبغي أن لا تشكل هذه الملاحظات مفاجأة. ما اقترحته في المناقشة السابقة هو أن عدم التعسف قد لا يتطلب الكثير لهذه الموافقة باعتبارها تنافسية. لنتخيل أن عاملاً آخر يمكنه أن يتدخل معي ولكن إذا كنت قادراً على نحو فعال خوض أي تدخل فإنّه قد لا يجيب على اهتماماتي وعلى الأفكار ذات الصلة. إنها ليست إذا كنت أستطيع التنافس بفعالية لأي تدخل من هذا القبيل، إنها فقط إذا كنت أستطيع إجبارها على أن تحسب حساباً لاهتماماتي وأفكاري ذات الصلة التي يكون فيها التدخل ليس تعسفياً والمتدخل غير مسيطر.

تُعطينا فكرة التنافسية هذه جدلية للردّ الصحيح على سؤالنا؟ ما الذي قد يُمّكن أياً منا امتلاك القرار العام؟ ما الذي قد يجعل من الممكن لمثل هذا القرار أن لا يكون لديهم جانب من جوانب العمل التعسفي للتدخل؟ ولعل الجواب الذي يطرح نفسه هنا: الحقيقة أن نتمكن بفعالية أكثر أو أقل لتنافس القرار، إذا وجدنا أنه لا يستجيب لمصالحنا أو أفكارنا ذات الصلة. وقد يتحقق هذا القرار، على غرار معظم القرارات العامة،

على الأساس الذي هو توافقي فقط عند الشعور بالضعف غير المرئي. وهذا لا يهم، شريطة أن يتحقق في ظلّ إدارة التنافس الفعال. فعدم التعسف في القرارات العامة يأتي من تلبيتها للشروط، وهو ليس شرطاً أن تكون قد نشأت أو ظهرت وفقاً لبعض من العملية التوافقية، ولكن هي حالة من الحالات الجارية من مثل إذا كانت تتعارض مع المصالح والأفكار المتصورة للمواطنين، إذن يمكن للمواطنين التنافس بشكل فعال. فما يهم هو ليس الأصل التاريخي للقرارات التي هي في شكل من أشكال الموافقة، بل الاستجابة المشروطة أو مغايرة لواقع إمكانية الطعن بالقرارات.

الديمقراطية

تتطلب عملية صنع القرارات العامة أن يكون للتنافس، لا سيما من داخل كلّ حيّ في المجتمع، الإصرار على أن يصنع القرار تلبية لتشكيل ديمقراطي معين. والديمقراطية، كما يفهم عادة، ترتبط مع الموافقة؛ وترتبط ذلك بشكل حصري تقريباً مع الانتخابات الشعبية لموظفي الحكومة، أو على الأقل مع الانتخابات الشعبية لأعضاء المجلس التشريعي. ولكن الديمقراطية قد تكون مفهومة، من دون فرض أي مبرر حدسي، على النموذج الجدلي المتنازع في المقام الأوّل بدلاً من التراضي. ففي هذا النموذج، سوف تكون الحكومة ديمقراطية، وسوف تمثل الحكومة شكلاً من أشكال الحكم الذي يتم من خلاله التحكم بالشعب، لدرجة أن الناس فرادى وجماعات يستمتعون بإمكانية دائمة لخوض ما تقرره الحكومة (Shapiro 1990: 266).

لننظر في التجانس. مهما كان الذي قد يفكر فيه الوجوديون، لا يمكن لاستقلالية الفرد أو الحكم الذاتي أن تتطلب تصوراً بأنّه، يجب

على الناس النظر والتأييد لكلّ معتقداتهم الخاصة وأن يرغبوا في العملية التاريخية للبناء الذاتي؛ فإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن لأحد أن يكون مستقلاً. فما هو المطلوب إذن، على الأغلب، هو أن الناس قادرون على كشف كلّ معتقداتهم ويرغبون في الاختبارات المناسبة، خصوصاً في حال وقوع مشاكل ناشئة، وعما إذا كانت المحافظة على هذا الالتزام تعتمد على كيف يكون مصيباً في الاختبارات (Pettit and Smith 1990; 1996). فمؤشر الاستقلالية الفردية مشروط أو متغاير، وليس تاريخياً. الناس مستقلة بمقتضى ما يمكن أن يكون - بمقتضى ما يمكن القيام به في التحقق من معتقداتهم والرغبة - لا بحكم ما كان: ليس في الفضيلة من سجل فحص ذاتي وبناء ذاتي.

الديمقراطية تشير لنا، على الأقل بصورة اشتقاقية، إلى حكم الشعب الذاتي. وعلى اعتبار أنه يمكن لفردية الحكم الذاتي أو الاستقلال الذاتي أن يكون على غرار مشروط بدلاً من الوسيلة التاريخية، لذلك يمكن أن يكون من المعقول أن تكون على غرار الحكم الذاتي للشعب بهذه الطريقة. فقد تعمل فردية الحكم الذاتي على الطيار الآلي لكثير من الوقت، بناء على المعتقدات والرغبات التي تنشأ في أوقات الضغوط والنسيان. فما الذي يجعل حكمهم الذاتي حقيقة، إذ أنهم أبداً مجرد ضحية لتلك المعتقدات والرغبات: هم قادرون على فحصها عند الرغبة والاعتماد على كيف ينطلق الاستنطاق، والقدرة على الحفاظ أو التعديل. ومن خلال القياس، فإن العروض التي تتمتع بالحكم الذاتي أو الناس يمكن أيضاً في كثير من الأحيان تشغيلها على الطيار الآلي، سامحين باتخاذ القرارات العامة وتحقيقها في ظلّ الشيء غير المفحوص روتينياً بصورة أكثر أو أقل. فما الذي يجعل حكمها ذاتياً أو ديمقراطياً، لعله في

الحقيقة هي أنها لا تتعرض طوعاً أو كرهاً لهذا النمط من صنع القرار؛ فهم قادرون على خوض القرارات عند الرغبة، إذا كان الدستور ينصّ على عدم التطابق مع المصالح ذات الصلة أو الآراء، قادرة على فرض التعديل.

الشروط المسبقة للتنافس الديمقراطي

لقد ناقشت أنه في حين ينبغي على الحكومة أن تسير وفقاً لشكل القانون الذي يجعل منها غير مناورة قدر الإمكان، إلا أن هذا مازال يترك مجالاً لقدر كبير من عملية صنع القرار التقديري وأن اتخاذ مثل هذه القرارات يجب أن يلبي شرط التنافسية إذا كان لها أن لا تمثل شكلاً من أشكال السيطرة. ولقد رأينا، علاوة على ذلك، أن فرض هذا الشرط هو بمثابة الإصرار على صنع القرار لتكون حكومة ديمقراطية، بما لهذا المصطلح من معنى؛ وهو ما يعني أن صناع القرار مسائلون أمام الناس العاديين الذين سيتأثرون بمفعول القرار. لكن هذه الأمور بقيت أمام عيني غامضة بشكل متعمد بشأن ما يتطلبه التنافس الديمقراطي بالضبط، إذ نحن بحاجة إلى الانتقال الآن إلى هذه المسألة.

ومن أجل نقض سنّ القرارات العامة، هناك على الأقل ثلاثة شروط عامة مسبقة يجب أن تتحقق. الشرط الأوّل هو أن تتم عملية صنع القرار في مثل هذه الطريقة، وأن يكون هناك أساساً محتملاً للطعن. والشرط الثاني هو أن لا يكون هناك فقط أساساً محتملاً للطعن، بل هناك أيضاً قناة أو صوت متاح يجيز الطعن بالقرارات. والشرط الثالث هو أن لا يكون هناك فقط أساس وقناة للطعن، بل هناك محفل ملائم في وجود الطعون وسماعه: منتدى حيث يتم تقييم صحة الادعاء وتحديد الاستجابة المناسبة.

أساس الطعن: الجمهورية التداولية

ما هو الشكل الذي يجب أن يأخذه صنع القرارات العامة، إذا تمّ السماح أساساً للناس بالطعن؟ هناك نوعان من الأشكال الممكنة، بصورة عامة، حسب الافتراض(Pettit 1993a: 288-302). فقد يكون نموذج يستند إلى صفقة صنع القرار،الذي فيه جماعات المصالح المختلفة في محاولة منهم لتأمين اتفاق متبادل المنفعة، حيثُ إنَّ كلاً منهم يبحث عن الاتفاق الذي سيطالب بأصغر تنازل محتمل منهم (Gauthier 1986). أو أنه قد يكون نموذج يستند إلى مناقشة عملية لصنع القرار، الذي تحاول كلّ الأطراف فيه أن تتفق على ترتيب ما يجيب على أفضل الاعتبارات التي يمكنها أن تعترف بالجميع حسب الاقتضاء، وحيثُ إنَّ واحدة من هذه الاعتبارات ذات الصلة يجب أن تصل بالفعل بهم إلى اتفاق (Scanlon 1982; Barry 1995). ففي عملية صنع القرار القائم على المساومة، يأتي الناس إلى طاولة المفاوضات مع مصالح وأفكار محددة سلفاً – تتداوى قلوبهم وعقولهم، ليتوصلوا إلى ترتيبات متفق عليها من خلال التداول والتنازلات مع بعضهم البعض. أما في عملية صنع القرار القائم على النقاش، فقد يدرك الناس بعض الاعتبارات ذات الصلة من خلال القواسم المشتركة،التي تتحرك نحو نتيجة متفق عليها من خلال استجواب واحد آخر حول طبيعة واستيراد تلك الاعتبارات، وتتلاقى عند الإجابة على السؤال الذي يدعم اعتبارات القرار. وفي اتخاذ القرارات على أساس صفقة، يتم إعطاء أفضليات، في تفضيلات صنع القرار القائم على النقاش المتشكل (Sunstein 1993a).

يقدم صنع القرار القائم على صفقة نوع واحد من أساسيات الطعن والنقاش – يستند صنع القرار على ما يقدمه الآخر. فعلى أساس

المساومة من أجل الطعن نجد أن القرارات العامة لا تتوافق مع الصفقة التي تتضارب مع مجموعات المصالح ذات الصلة، أو أنها تتطلب تنازلاً من بعض جماعات المصالح، وربما ليست ممثلة بشكل صحيح في صنع القرار، أو غير راغبة في القيام بذلك. وعليه، أن أساس المناقشة للطعن يعني أن القرار العام مبني على اعتبارات غير مناسبة. أو أنه لا يجيب بشكل جيد على جميع الاعتبارات ذات الصلة: أنه يهمل حقيقة أو قوة أحدهم أو آخرين منهم.

إذا كنا نريد صنع القرارات العامة فلا بدّ أن يكون النقض بالطريقة الجمهورية، وإذا كنا نريد أن يكون النقض في مثل هذه الطريقة التي يمكن للناس أن يضمنوا أن هذا النقض يتابع المصالح والأفكار ذات الصلة، إذن ما الشكل الذي نريده وينبغي لصنع القرار اتخاذه؟ من الواضح أن ما نبغيه هو أن يكون من النوع القائم على النقاش. والمشكلة مع الطعون المساومة هي أنها لا تتوفر إلا لأولئك الذين لديهم قوة تفاوضية كافية ليكونوا قادرين على تهديد أطراف أخرى بصورة فعالة. وإذا كنا نرغب في فرض تغيير للصفقة، إذن من الأفضل أن نمثل مجموعة المصالح ذات الوزن والثقل. فالمناقشة الجذابة للطعون هي أنهم منفتحون على أي شخصية من أولئك الذين يمكنهم جعل قضيتهم مقنعة أمام خطّ صنع القرارات العامة؛ حيث إنك لا تمتلك أي وزن أو قوة معينة، على الأقل ليس من حيث المبدأ، بل من أجل أن تكون قادرة على التحدي المعقول للقرار المسبب.

ماذا قد يعني صنع القرارات العامة، لا سيما عند اتخاذ القرار الجمهوري، ليكون قائم على النقاش والسماح لمناقشة الطعون؟ فإن ذلك يعني أن في كلّ موقع لصنع القرار، التشريعي والإداري والقضائي،

هناك إجراءات في مكانها تحدّد الاعتبارات ذات الصلة لهذا القرار، وبالتالي تمكين المواطنين من طرح السؤال على ما إذا كانت هذه الاعتبارات مناسبة للعب دور. وذلك يعني أن هناك إجراءات في مكانها تمكّن المواطنين من إصدار حكم على ما إذا كانت الاعتبارات ذات الصلة تحدّد في الواقع النتيجة: يجب أن تتم القرارات في ظلّ الشفافية، وتحت التهديد بالتدقيق، وفي ظلّ حرية الحصول على المعلومات، وهلم جرا.

في الجمهورية التي لا أحد يسيطر فيها، تتخذ القرارات العامة وفق مصالح وأفكار ذات صلة بالجميع، وسيتطلب من الاعتبارات ذات الصلة أن تكون ملقاة بصورة محايدة متميزة: ستكون مقيدة ليس لصالح قطاع أي شخص من رأي أو مصلحة على أخرى. وفي القرارات التشريعية، و أياً كانت الاعتبارات ذات الصلة من المحتمل أن يتم طرحها كأسباب، وأن الجميع يجب أن يقرها باعتبارها وثيقة الصلة بالموضوع، في ظلّ شرائع تتقبل العقلانية. أما في القرارات الإدارية والقضائية، ستكون اعتبارات فيها أكثر تحديداً ويتم وضعها حسب الاقتضاء وبموجب القوانين التي تنظّم عمل تلك الأسلحة الحكومية - وإن كان في الحالات الصعبة هي حالات تكون فيها القوانين صامتة نسبياً - وأنها قد تمتد لتشمل الاعتبارات الأعم التي من شأنها أن تكون ذات صلة بالمشرعين. ففي كلّ حالة من الحالات سيكون هناك شرط على السلطات لأن تقرر على أساس الاعتبارات المناسبة وتوضح الاعتبارات التي تسير وفقهاً.

في جدالنا عن هذا الترتيب الذي يتم فيه اتخاذ القرارات العامة بطريقة التداولية، أجريت اتصالاً مع المثل الأعلى لـ «الأسباب الجمهورية» التي وجدها كاس سنشتاين (Cass Sunstein 1993a;

(1993b; 1993c عند مؤسسي أميركا ودفاعهم عن حقوقهم الخاصة. ووفقاً لرؤية سنشتاين، رؤية الجمهورية التقليدية، ولا سيما الرؤية التي ألهمت الأميركيين في القرن الثامن عشر الميلادي، فهو نظام حكم يمتلك من خلاله المواطنين مساواة في المطالبات والسلطة، حيث تقرر المسائل العامة بواسطة التداول على أساس الاعتبارات التي هي طعن مشترك - فهي ليست منحازة لصالح أي فريق، أو حتّى في صالح الوضع الراهن - وتخدم الاتفاق لأنه مثالي تنظيمي بشأن الكيفية التي ينبغي أن يتقرر فيه شيء؛ إذن الرؤية، في كلمة واحدة، هي أن الديمقراطية تداولية (Cohen 1989; Habermas 1994; 1995).

لقد دعم كوينتن سكينر (Quentin Skinner) (1996: 15-16) قراءة سنشتاين بشأن الجمهوريانية التقليدية. وقال إنها تعتبر أحد المواضيع المركزية للإنسانية الكلاسيكية وعصر النهضة في الأفكار الجمهورية التي تربوا عليها واعتقدوا في سبب حواريتها: «يجب أن يكون شعارنا دائماً «الاستماع إلى الجانب الآخر» (audi alteram partem). وأن «النموذج المناسب»، حسبما يقول سكينر، «سيكون دائماً للحوار، وأن الموقف المناسب على استعداد للتفاوض حول الحدس المتنافس بشأن مدى انطباق الشروط التقييمية. ونحن نسعى جاهدين للتوصل إلى تفاهم وتسوية النزاعات بطريقة حوارية».

لقى هذا النموذج الحواري احتضاناً ترحيبياً من قبل هؤلاء المشرعين الذين رأوا أنفسهم على أساس أنهم تجسداً إلى المثل الأعلى الجمهوري في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. فقد كانت تستعمل على وجه الخصوص للدفاع عن صورة التمثيل التشريعي، وليس باعتبارها تعليمات من ناخبيهم، لا بل على اعتبار أن كلّ شخص

متهم للتداول مع مصالح المواطنين قلبياً. وعليه، لننظر في كلمات روجر شيرمان (Roger Sherman) في أول كونغرس أميركي: «عندما يختار الناس ممثليهم فمن واجبه أن يلتقي الآخرين من مناطق مختلفة من الاتحاد، والتشاور، والاتفاق معهم على هذه الأعمال وكذلك من أجل المنفعة العامة للمجتمع كلّه. ولو كانوا يسترشدون بالتعليمات، فلن يكون هناك أي استخدام في المداولة» (Sunstein 1993a: 22). أو النظر في ما قال أبي سيزي (Abbé Sieyes) للجمعية الوطنية الفرنسية (French National Assembly) في أيلول/ سبتمبر 1789:

النواب المتواجدون في الجمعية الوطنية، ليس للإعلان عن رغبتهم التي أنشئت بالفعل من قبل ناخبيهم، ولكن للتداول والتصويت بحرية وفقاً لرأيهم الفعلي، عندما يتم تنوير الأضواء التي توفرها الجمعية لكلّ منهم (Rials 1983: 13).

كما إنَّ هناك القليل من الشكّ بنسب الجمهوري لفكرة سنشتاين في الديمقراطية التداولية، إذ ليس هنك شكّ بأنها قضية جمهورية التي يمكن إبداؤها لذلك الأمر. فالمثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة، وبشكل أكثر تحديداً هي مثالية لجعل سلطة الحكومة قابلة للطعن من قبل المواطنين، ويمكنها أن تضمن أن الجمهوريين سيحتضنون هذه الرؤية لكيفية عمل الديمقراطية. إلا إذا تمّ تصميم عملية صنع القرارات العامة للردّ على الاعتبارات المناسبة، بالطريقة القائمة على النقاش، وبهذا سيكون لا أساس مؤكّد للأشخاص المختلفين بين السكان الذين يمكنهم الاعتراض على القرارات. وسوف لا تكون هناك وسيلة تميز الحكومة التعسفية من الحكومة غير التعسفية.

قبل مغادرة موضوع الديمقراطية التداولية، يجدر بنا التأكيد على

ميزة واحدة من الحالات التي أدلي بها هنا لدعمها. وهو أن قيمة هذه الديمقراطية ليست طارئة على إمكانية أن يحقق الناس عموماً درجة عالية من التوافق في الآراء بشأن المسائل التي يجب أن تقرر في البرلمان، وفي السلطة التنفيذية، أو في القضاء. وحتّى لو لم يكن هناك إجماع وشيك على العرض في هذه المناطق، وتبقى القضية التي تتطلب التنافس الفعال حيث يجب أن تتم القرارات على أساس من المداولات المسببة.

قد يكون الوضع موازياً لتلك التي نجدها في المحادثة العادية. وباختصار قد تجري الكينونة في النقطة التي تتفق فيها حول كلّ شيء، فأنا لا يمكن أن أكون في وضع يمكنني منه شنّ تحدي التخاطب - في الواقع تحديّاً يحتمل أن يكون فعالاً - نحو الأشياء التي كنت تقولها وتفعل مثلاً؛ فما هو مطلوب ببساطة هو أن تكون هناك أرضية مشتركة كافية بيننا للمحادثة التي لم تصل إلى طريق مسدود مطلق. وبالمثل، باختصار الناس في المجتمع الراهن عند نقطة حيث تفعل أو قد توافق حول ما ينبغي القيام به في بعض المناطق من قبل الحكومة، إذ يمكنهم أن يكونوا في موقف حيث لا يزال هناك مجال للحجج التي تعرف باسم ذات الصلة بجميع الأطراف. وطالما موقف الناس في هذا الطعن - طالما أنها لم تفقد تماماً الاتصال مع عقول الآخرين - يمكن أن يمثل تدخلاً فعالاً وانضباطاً فعالاً.

التعبير عن الطعن: الجمهورية الشمولية

هناك الكثير - والكثير، وباعتراف الجميع، على مستوى مجردة للغاية - عن ما هو مطلوب من أجل أن يتمتع الشعب بأساس للطعن بالقرارات العامة. ولكن وجود أساس لخوض نزاع في مثل هذه القرارات لن تكون ذات فائدة كبيرة إذا لم تكن هناك وسيلة متاحة

للتعبير عن الطعون. ماذا تتطلب صورة منازعة الديمقراطية بمقتضى هذا الجانب؟

ما الذي تحتاج إليه بأي طريقة لصنع القرارات العامة التي قد تسيء ضدّ مصالح شخص ما أو أفكار ما، حيث هناك وسائل بموجبها يمكن لتلك المصالح أو الأفكار بالجزم رداً على ذلك. حيث يجب أن تكون هناك ديمقراطية، وليس فقط التداولية، لا بل شاملة أيضاً. لنفترض أن السلطة التشريعية تميل إلى اتخاذ موقف غير معاد لمجموعة معينة داخل المجتمع. ويكون الفريق صوت طعن بالقدر فقط الذي كان ممكناً للتحدث علناً ضدّ هذا الخطّ، والتحدث بطريقة غير مسؤولة قد يؤثر على التشريع المقترح. أو لنفترض أن الإدارة أو القضاء يتجلى فيه نمط معاد لصنع القرار. مرة أخرى، إن المجموعة التي يمكنها أن تسيء إلى صوت الطعن بالقدر فقط الذي هم قادرون على الاحتجاج على النمط في السؤال بطريقة، يمكن أن يكون فعالاً: يمكنهم أن يضعوا آرائهم في أواسط صنع القرار.

ما هو المطلوب لإعطاء المتنازعين المحتملين صوت؟ وما هو المطلوب لتوفير فرصة الاقتراع لهم بصورة محضة أكثر من المعنى الرسمي أو الاحتفالية البحتة؟ على مستوى القرار التشريعي، يبدو من الواضح أنه من الضروري أن تكون هناك أصوات يمكنها أن تتحدث بمصداقية حول مخاوف وآراء كلّ مجموعة كبيرة، والتي يمكن أن تجبر تلك المخاوف والآراء باهتمام تداولية صانعي القانون. ومن أجل التحدث عن المصداقية، سوف يكون على هذه الأصوات أن تأتي من ممثلي القطاع، وليس فقط يتردد صداها في التعاطف مع هذا القطاع؛ (Pettit 1994a) وحتّى من الناحية المثالية فإن المجموعة التي تحقق

التمثيل، هي ليست بالنعمة من الناطقين باسم مجلس الشيوخ، ولكن عن طريق وجود بعض أعضائها (Phillips 1995). وستندرج السلطة التشريعية الشاملة الموثوقة، بحدّ ذاتها، في جميع أصوات الاختلاف الموجودة داخل المجتمع (Young 1990). وستضمن المحادثة باعتبارها مناقشات مجلس المشرعين القانونيين التي ستكون موجهة نحو القرار، حيث ستأخذ في الحسبان الاعتبارات البارزة، ليس فقط من مجموعة محدودة من وجهات النظر المتميزة، ولكن من مجموعة كاملة من وجهات النظر الاجتماعية.

يشع شرط الشمولية في المجلس التشريعي، تبعاً للظروف، في عدد من التوصيات بشأن اختيار وهيكلة الذراع التشريعي للحكومة. وعليه، إن الطريقة الواضحة لأعضاء السلطة التشريعية التي سيتم اختيارها ستكون عن طريق الانتخاب المباشر، حيث ستزيد من احتمالات امتلاكهم مصداقية الجماعات التي يمثلونها. ولكن نمطية الانتخابات التي لا تعكس إلا الدوائر الإقليمية قد لا تضمن المجموعات المختلفة إلى حدّ كبير التي قد تُعطي صوتاً مميزاً. ولذا قد يكون من الضروري أن ننظر إلى تدابير أخرى أيضاً. وإذا كان هناك نظام المجلسين، كما تشير اعتبارات أخرى يجب أن يكون هناك، إذن قد يكون من المفيد استخدام أسلوب مختلف من الانتخابات لكلّ من المجلسين. وإذا كان هناك مشكلة مع تمثيل المرأة، فقد تكون فكرة جيدة أن يطلب كلّ واحد من الأطراف الرئيسيّة لحقل النساء 40 في المائة على الأقل. وإذا كان هناك سكان أصليون موزعون بالتساوي بصورة أكثر أو أقل، إذن يكون من الضروري أن تخصص بعض المقاعد لممثليهم. وإذا كانت هناك أقلية من الناخبين الذين يجدون صعوبة أو غير جذابة للتسجيل والتصويت، ناهيك عن الترشح للمكتب، إذن قد يكون مطلوباً استحداث نظام

للتسجيل الإلزامي والتصويت، وما إلى ذلك...إلخ[1].

هناك الكثير من أجل جعل السلطة التشريعية شاملة. ولكن ماذا عن ضمان الشمولية في أحضان الإدارية والقضائية للحكومة؟ هذا ليس المكان المناسب لمناقشة كيف أن المسؤولين في الكثير من هذه المناطق يجب أن ينتخبوا شعبياً، وليس مكاناً للنقاش عن مدى بُعد تعيينهم: أن المقصود هو المعين من قبل البرلمان أو من قبل الهيئات المعينة من قبل البرلمان. ولكن من الواضح أن الانتخابات الشعبية لا يمكنها إلا أن تحقق إلا جزء يسير، ومن الواضح بنفس القدر أنه يمكنها أن تتحقق بجزء كبير، وهو أمرٌ لن يكون مرغوب فيه. وتخضع الإدارة والتحكيم القضائي في المقام الأوّل بموجب التشريعات، وتتطلب صفات كفاءة واحتراف التي ستكون بشكل موثوق تحت ضغط الانتخاب الشعبي. فكيف يمكن للإدارة والقضاء أن يكونا شاملين إذا لم يتم انتخابهما؟

لمقابلة التمثيل الانتخابي، أحد العوامل التي ينبغي أن تكون شمولية في هذه المناطق هو - أنه ليس الشرط الأكثر أهمية، كما سنرى في لحظات - الحدّ الأدنى المعين من التمثيل الإحصائي لمجموعات

(1) لاحظ أن مفهوم الديمقراطية هذا لخوض النزاع لا يفترض، أنه عندما يذهب الناس إلى صناديق الاقتراع، أنها تفترض التشكيل الجانبي للتداولية والتعبير عن اعتباراتهم، وملاصقة الحكم على الحصول على ما هو أفضل عموماً (انظر Coleman and Ferejohn 1986; Cohen 1986; Brennan and Pettit 1990). وقد تكون هذه الأمور جيدة لأغراض الجمهورية إذا كان الناس لم يصوتوا لهذا الحكم - بطريقة تستند - أنها توفر حراسة إضافية ضدّ سيطرة الأقليات وبالفعل هناك بعض الأدلة وأن هذا هو ما يفعلونه إلى حدّ كبير (Kinder and Kiewiet 1979; 1981). ولكن حتّى لو يصوت الناس لممثليهم في أكثر أرضية في الذاتية المتعلّقة، فإن النموذج الذي وصفناها يمكن لا يزال يعمل بشكل جيد في أي مكان معقول. وفي أي مكان فيه وصف من طراز أننا نفترض مسبقاً أن الناخبين العاديين يجب أن تكون عندهم رغبة شعبية لمساعدة المقيّمين للسياسات والجهات المختلفة.

أصحاب المصلحة الرئيسيّة. ففي كلّ حالة من الحالات هناك حاجة لهيئة من مثل هيئة محلفين لتكون تداولية، لاتخاذ قرارات على أساس اعتبارات ما إذا كان المتهم مذنباً بما لا يدع مجالاً للشكّ، حيث نحن نريدها بطبيعة الحال أن تمثل مجموعة متنوعة مختلفة لمجتمع متعدد الخلفيات، بما في ذلك الخلفيات التي تتم مشاركتها، والخلفيات التي هي غير مشتركة، من قبل المدعى عليه. ولعل السبب متجلي تماماً. ونحن ندرك أنه حتّى لو كانت هيئة محلفين غير ممثلة اجتماعياً إلا أنها ستؤدي وظيفتها التداولية كما يملي عليها ضميرها قدر الإمكان، و قد لا يتم الفهم الكامل لجميع العوامل ذات الصلة، وعدم القدرة على الوصول عبر بعض الانقسامات؛ لذا نحن ندرك أنه حتّى إذا لم يتحقق هذا الفهم، فقد لا يكون لها نفس المصداقية في المجتمع ككل بوصفها الهيئة الأكثر تمثيلاً. فإذا أعتقد الناس في مجتمع ما أن مصالحهم وأفكارهم سيتم فهمها واحترامها احتراماً كاملاً، في حال مثولهم أمام المحكمة الجنائية، أو في حالة شخص يسيء إليهم ويقف ضدهم أمام المحكمة، فهم بحاجة إلى معرفة أن لجنة التحكيم التي قد تبدو في حالة لن تكون مجمعة ضدهم: لن يتم السيطرة عليها من قبل أولئك الذين بطريقة أو بأخرى هم ليسوا من نوعها.

ما تمسّك به تلك الهيئة يمثل ما هو شبيه بنفس القدر الذي تمسّك به لجنة التحكيم لكلّ مؤسسة إدارية مرتبطة بالسلاح القضائي للحكومة. وحتّى لو كان الناس الذين يمارسون وظائف إدارية وقضائية لم يتم انتخابهم للاضطلاع بمهام مكاتبهم، فمن المهم للأغراض الجمهورية أن لا تكون تمثيلية بصورة إحصائية فيما يتعلق بالتجمعات الاجتماعية الكبرى. ومن المهم أن لا يسيطر عليها إحصائياً، على سبيل المثال من

قبل أعضاء من دين واحد، أو جنس واحد، أو طبقة واحدة، أو إثنية عرقية واحدة. فلنسمح للإدارة أو والقضاء يصبح غير تمثيلية إحصائية من قبل أصحاب المصلحة الرئيسيين وأن لا يعدّ هناك ضمانة لأعضاء الجماعات الممثلة تمثيلاً ناقصاً بحيث يمكنها أن تجعل صوتها مسموعاً في الدوائر المناسبة.

لقد تمت مناقشة طلبات التضمين والتي هي ضرورية إذا كان الناس لديهم صوت لخوض الطعن بالقرارات العامة. ولقد ذكرت أن التضمين سيتطلب تمثيل انتخابي في المجلس التشريعي والتمثيل الإحصائي للتجمعات الرئيسيّة في الإدارة والقضاء. ولكن قد يتم تضمينها - وجود صوت مسموع - لا مجرد تخفيضها لتكون ممثلة بشكل مرض. فما هو أكثر أهمية، خصوصاً مع الإدارة والقضاء، هو أن هناك مجالاً لك أنت لكلّ مَن هو ذي علاقة؟ ولعل هناك نوعاً من أنواع الاحتجاجات على التمثيلية التي هي في السؤال، في حال اعتقادك أن الأمور لم يتم القيام بها بالشكل الصحيح. حيث يجب أن تكون قادراً على تقديم شكوى ومناشدة؛ ويجب أن تكون قادراً على القول شكوى والمطالبة بارتياح.

هناك العديد من القنوات التي يمكن من خلالها تحقيق هذا الجانب من التضمين. تشمل هذه الفرصة أن تكتب إلى عضو البرلمان الذي يمثلك، والقدرة على أن تطالب بمظلوميتك لإجراء التحقيق، وممارسة الاستحقاقات الأقل رسمية مثل تلك العاملة في مجال حقوق تكوين الجمعيات والاحتجاج، والتظاهر. وكما هو الحال مع معظم التدابير التي شملها الاستطلاع في المناقشة، أجد من الصعب القول أن أي شيء في تقييم هذه التدابير بشكل مستقل سيكون من الحقائق التجريبية. ولكن يمكننا أن نضع ملاحظة واحدة مع بعض من درجات

الثقة. ولعله، هذه هي قنوات الطعون التي سوف تكون أكثر فعالية إلى حدّ سيكون هناك حركات اجتماعية، مثل الحركة الخضراء، أو الحركة النسائية، أو حركة المستهلك، والتي يمكنك أن تأخذ إليها شكواك في المقام الأوّل. وينبغي لهذه الحركات أن تساعد على إبقاء قنوات الشكوى خالية من الضوضاء، لأنها يمكن أن تكون بمثابة غرفة لتبادل المعلومات كمرحلة أولى حيث تغربل الشكاوى ويتم توحيدها. وهذه الحركات يمكن أن تكون فعالة جداً في الضغط بتلك الشكاوى لأنها لا تأخذ ما يصل، ولأنها قيادية ومسموعة للمواطنين كأفراد فلا يأملون نجاحها في المباراة. سنعود إلى أهمية مثل هذه الحركات الاجتماعية في الفصل الأخير.

وقبل مغادرة هذه المناقشة، ما الذي تتطلبه الديمقراطية الشاملة، هناك نقطة واحدة أخيرة وهامة جداً لا بدّ من إنجازها. ولعل أكبر مشكلة لاتخاذ أي نظام حكم ديمقراطي قد تأتي شاملة حقاً لحقيقة أن السياسيين يحتاجون الأموال من أجل الفوز في الانتخابات، وأنهم والأحزاب التي تشكل يجب أن يعتمدون على بعض الأفراد والشركات لتمويل أنشطتهم. حيث لا بدّ لتلك التبعية لترك السياسيين أن تكون متأهبة تأهّباً خاصاً لمصالح أنصار المالية، وهو ما يعني أنه، على أي حال مرضيٌّ منه رسمياً، وأن البرلمان والحكومة يسيران نحو التوقف من أن يكونا شاملين بشكل جوهري. وعليه، فإن أولئك الذين يمولون السياسيين والأحزاب السياسية يمكن أن نتوقع أن يكون لهم صوت أكبر في الحكومة من أولئك الذين لا يمولون السياسيين والأحزاب؛ كما إنَّ أولئك الذين لا يسهموا، أو الذين لا يملكون شيئاً للمساهمة، سوف لن تكون لهم تلك الفرصة، فرصة التمثيل الصحيح لمصالحهم وأفكارهم

في أروقة السلطة.

ما يجب القيام به من أجل الوقاية من هذه المشكلة؟ لا يوجد حلّ سهل، ولكن من الواضح أن الذي ينبغي فعله أن نبحث عن الباحثين في السياسة. ولكن الأسئلة التي يجب أن يتم التحقيق فيها هي القضايا التي ترد كما يلي. هل هناك طريقة للحدّ من حملة التبرعات الخاصة وتقديم المساهمات المسموح بها للجمهور بشكل فعال؟ هل هناك وسيلة علنية لتمويل المرشحين السياسيين، نقول على أساس الأداء في الماضي، أو أداء حزبهم، أو درجة أشكال الدعم الاجتماعي التي يمكن أن تظهر؟ هل هناك وسيلة لتمكين المواطنين من توجيه جزء محدود من الضرائب التي يدفعونها، أو من بدل الدولة المقرر لهم، للحزب الذي يختارونه؟ وأخيراً، هناك وسيلة لمنع أو الحدّ من الدعاية السياسية، بالنظر إلى أن هذا الإعلان مكلف للغاية وليس من المرغوب فيه على وجه الخصوص: كما نعلم جيداً، أنّه يقلل بسهولة النقاش السياسي إلى لكمات هزيلة وحركات لعبة الجودو (Sunstein 1993b).

إن مشكلة السيطرة على نفوذ السياسيين من قبل الأقوياء اقتصادياً، وبشكل أعم سيطرتهم على الحكومة هي في آن واحد - قضية قديمة - قد أدت ببعض الجمهوريين التقليديين لاقتراح حدود صارمة على الثروة الفردية - والضغط على مشكلة المعاصرة. وأنها تأتي في معظم الأحيان لافت للنظر فيما يتعلق بحملة الأموال، ولكن بطبيعة الحال لديها وجود في أي مكان آخر. حيث يمكن للأفراد والشركات الأقوياء مالياً الحصول على صوت خاص في أروقة الحكومة، على سبيل المثال، ليس فقط نتيجة لتوفير الأموال للحزب، ولكن أيضاً يمكنهم بحكم مبادراتهم - لنقل، المبادرات في موقع ما من صناعات محددة - أن يكون لهم تأثير

كبير على حظوظ الحكومة. ولعل أحد التحديات الكبرى التي تواجه البحث الجمهوري يجب أن يكون تحديد التدابير اللازمة للفصل الفعال لعوالم الحكومة وقطاع الأعمال.

منتدى الطعن: الجمهورية تستجيب

لقد وصلت أخيراً إلى شرط ثالث مسبق يجب الوفاء به، إذا كان نظام الحكم هو تحقيق حالة من التنافس لكي يكون ديمقراطي بمعنى خوض النزاع. فإذا كان نظام الحكم تداولياً، إذن سيكون هناك أساس للمواطنين لخوض الطعن بأي قرار عام، سواء كان هذا القرار تشريعياً أو إدارياً أو قضائياً. وإذا كان نظام الحكم شمولياً، إذن سيكون هناك صوت متاح للناس في كلّ جزء من المجتمع للتعبير عن الطعون الخاصة بهم. الشرط المسبق الثالث للطعن هو أنه لا يجب على الناس التأكد فقط من أساس وصوت الطعن، بل يجب عليهم أيضاً أن يضمنوا المنتدى حيث تكون فيه الطعون التي يقدمونها تجد السمع السليم. ويجب أن يكون من الناحية السياسية مدروساً وشاملاً، على وجه اليقين، ولكن بنفس درجة الوضوح التي يجب أيضاً أن تستجيب.

إن هذا الشرط المسبق الثالث يثير سؤالين واسعين. أولاً ما هي الإجراءات التي تكفي لضمان أن يحصل الناس على السمع السليم للطعون التي ترفع؟ والثاني ما هي النتائج التي من المحتمل أن ترضي أولئك الذين يتخذون مثل هذه الطعون؟ وسوف أنظر بدوري في هذه.

عندما نفكر في مجموعة من الناس حصلوا على جلسة استماع فيها بعض التحدي لصنع القرارات العامة، فإن الصورة التي تطرح نفسها هي أنها لحركة شعبية، وهناك جدل واسع ونقاش، وتقدّمية، وتعديل

تشريعي. لنفكر في جلسات استماع الحركة النسائية في السنوات الأخيرة، والحركة الخضراء، وحركة حقوق المثليين، وحركات تأكيد مطالب الأقليات العرقية والسكان الأصليين. هذه الصورة هي ليست صورة غير لائقة. ومن الضروري للغاية في ظلّ ديمقراطية الطعون أن يكون الناس قادرون على الالتئام حول هويات المجموعة التي كانت تُقمع من قبل، على سبيل المثال، أو تبني الأسباب المختلفة التي لم تكن بارزة من قبل، وأنه ينبغي أن تتاح لي الفرصة لجلب الرأي العام والحياة السياسية حولنا لوجهة نظرهم. وأن أي ديمقراطية ستقوم بخدمة أغراض الجمهوري ستكون قادرة على إعطاء جلسة استماع للولاءات والالتزامات الناشئة؛ ويجب أن يكون مفتوحاً أمام تحوّلات عميقة وواسعة النطاق.

ولكن في حين أن لهذه الصورة مكان مركزي في صورة الجمهورية المتجاوبة، فمن المهم أن ندرك أنه يجب أن يكون هناك أيضاً البعض من الإجراءات المتاحة، التي هي أقل بطولية لإعطاء جلسة استماع للطعن. وهكذا ينبغي أن يكون هناك مثل هذه الإجراءات المتاحة من أجل ضمان محاكمة للطعون الروتينية الإدارية بصورة أكثر أو أقل. ويجب أن تكون هناك إجراءات تضمن، على سبيل المثال، أنه على البيروقراطية أو الشرطة أو المحاكم أن لا تتجاهل بعض التحديات التي تثار ضدهم. ونبغي أن يطلب من هذه الهيئات الإجابة عن كيفية تصرفهم، على الأقل استجابة للشكاوى التي تمر على التصفية الأولية وعلى الأقل حتّى لمستوى معين من الاستئناف. ليس هناك إمكانية لضمان منهجية لمثل جلسة استماع إذا كانت الإجراءات الوحيدة المتاحة تشمل الاضطرابات التي شهدتها البلاد، الاحتجاج الشعبي غير الرسمي.

ولكن الحاجة إلى وجود إجراءات أكثر رسمية وأكثر روتينية لا

يمكن أن يتم فقط على عدم جدوى اللجوء المتكرر إلى المناقشات البطولية. كما إنَّ هناك مجموعة متنوعة من الطعون حيث النقاشات الشعبية التي من شأنها أن تُعطي أسوأ نوع ممكن من السماع للشكاوى المعنية. وفي هذه الحالات، يكون شرط ديمقراطية الطعن يجب أن ينزع من الشكاوى الطابع السياسي، ويجب أن تسمع بعيداً عن ضجيج المناقشة الشعبية، وبعيداً، حتّى، عن مسرح النقاش البرلماني. وفي مثل هذه الحالات، تتطلب الديمقراطية اللجوء إلى الهدوء النسبي للبرلمانية، أو لجنة التقاطعات الحزبية، أو التحقيق البيروقراطي الرسمي، ومجالس الشكاوى الدائمة، أو هيئة شبه قضائية، أو هيئة مستقلة، أو هيئة مهنية. أنها ليست سوى في هذا النوع من الهدوء - إنها فقط عندما الأصوات السياسية يتمّ تكميمها (Holmes 1988) التي تمكّن الطعون التي هي في السؤال من الحصول على جلسة استماع لائقة.

لقد تعلمنا من هذا الدرس ما يتعلق على الأقل ببعض القضايا: يشهد الاستقلال التتمع عادة، على سبيل المثال من قبل البنوك المركزية. لكنّها لم تعلم بما فيه الكفاية على الجبهات تقريباً، وفلسفة الجمهورية الداعية لإجراء فحص جذري للممارسة الحالية. للنظر في ما يحدث في كثير من الأحيان، على سبيل المثال، في مجال الجريمة، من الحكمة المشتركة ضمن علم الجريمة، هو أن خيارات إصدار الأحكام الثقيلة والصارمة لا تخدم المجتمع بشكل جيد في خفض مستويات الجريمة؛ على العكس تماماً، قد يضمن ذلك أن المخالفين أنفسهم يقدمون على تشكيل طبقة بعيداً عن وإقامة الشبكات والتجمعات (Braithwaite 1989). ولكن، على الرغم من موجة الاحتجاج لممارسة العدالة الجنائية، كان هناك القليل أو لا تحرّك بعيداً عن أنماط الحكم هذه في السنوات الأخيرة؛

وعلى العكس من ذلك، قد يدفع السياسيون في العديد من البلدان إلى وضع سياسات أكثر حدّة من أي وقت مضى.

أحد الأسباب المعقولة لذلك هو أن التحديات التي تواجه ممارسة العدالة الجنائية قد تُسمع بشكل عام في منتدى عام، مسيسة، مع مجموعة متنوعة من الآثار السيئة. فعندما يكون هؤلاء المدانين في المحاكم يتم التعامل معهم بقسوة، وحبسهم لفترة طويلة، ثمّ هناك القليل أو عدم إمكانية وجود تشهير في هذا المنتدى. ولكن عندما يعامل المدانون برأفة، أو عندما يتم إعطاء هؤلاء في السجن مغفرة لحسن السير والسلوك، أو يسمح لهم بالإفراج المشروط، إذن هناك دائماً إمكانية للتشهير ودائماً هناك إمكانية للرأي العام يجري تفعيلها. لنفترض أن أحدهم مثلاً ارتكب جريمة أخرى، لا سيما الجرائم التي لها جوانب رهيبة، وهناك كلّ الفرص لأن تنتهز الصحافة الواقع، وأنه سيكون هناك غضب للرأي العام الذي من شأنه أن يجعل الحكومة تدعو إلى أن تضع حداً للتساهل في تلك المسألة.

تحت نمط وصفها، الفشل على جانب القسوة غير المصرح به من قبل الرأي العام، فإن الفشل على جانب التساهل - حتّى لو فشل عدد قليل من الحالات بين آلاف الحالات - سيكون عرضة لجذب استجابة الجمهور الهائلة. فالإيجابيات الكاذبة للعقوبات المفرطة لا يمكن كشفها ولا يمكن أن تشجب؛ في حين أن السلبيات الكاذبة للعقاب المخفف واضحة خارجياً ويتم استنكارها في كلّ زاوية (Macdonagh 1958 and Pettit 1992). ويفاقم هذا النمط غير المتوازن لضوابط الآثار من خلال حقيقة أن السياسيين المدعوّين للردّ على أي غضب من المتوقع أن يظهروا قلقاً بطريقة، يمكنهم من الاتصال

بنفسهم بالعناوين الرئيسيّة بالصحف، وفي أصوات التلفاز اللادغة. أنهم سيبثون الارتياح قليلاً، ومن ثمّ، إذا تحدثوا عن السياسات الطويلة الأجل والآثار الجيدة للتساهل في المعدلات الانتكاسية، سوف يميلون إلى التحدث بلغة الجسد الأكثر وضوحاً للاهتمام من قبل الصدى الصارم للجريمة، والدعوة إلى التعامل بشدة وقسوة أكثر من أي وقت مضى مع المجرمين.

إذا كان هناك حلّ لهذا النوع من المشاكل، وإذا الديمقراطية الجمهورية يمكنها أن تأمل في توفير جلسة استماع أفضل للتحديات المقنعة التي وجهت ضدّ ممارسات العدالة الجنائية، فإن ذلك يتطلب اللجوء إلى نوع مختلف جداً للاستماع عن ما يحصل لهذه التحديات في الوقت الراهن. وعليه، سيكون بالنسبة لي من السخف إذا كانت هناك محاولة لصياغة مؤسسة بديلة لسماع التحديات، ولكن هذا على الأقل واضح جداً: إذا ممارسة العدالة الجنائية ليست على الاستمرار في حاضرها، سيطرة نمط، إذن، إن الردود التي تشكل الممارسة يجب أن تقرر بصورة مستقلة من قبل الهيئات التي لا تتعرض إلى وهج أبلغ مهنياً وتضغط على النقاش العام؛ ولا بدّ من تحديد الاستجابات بطريقة غير مسيسة. ففي مثل هذه الحالة تتطلب وجود ديمقراطية طعن لعروض توضيحية، وممثلين تشريعيين لتلك العروض التوضيحية، والربط عموماً لأيديهم وتكميم أفواههم.

لقد تمّ مناقشة مسألة ما ينبغي أن تكون الإجراءات المعمول بها لسماع الطعون التي من شأنها أن تكون في ظلّ التداولية، والديمقراطية الشاملة. والسؤال الثاني يتحمل ما هو بشأن أنواع النتائج حيثُ إنَّ مثل جلسات الاستماع هذه لا بدّ من إيصالها إذا كانت الردود قد تكون

مرضية: وهو ما يعني، إذا أريد لها أن تنشأ، وأن الحكومة لا تسيطر على الأطراف المتنافسة.

سوف يكون الردّ دائماً مرضياً، بطبيعة الحال، إذا كان الردّ يدعم الطعن فيتطلب من الهيئة العامة تغيير قرارها وربما تقديم بعض التعويضات. وهذه أشياء طبيعية، كما أنه ليس كلّ الطعون يمكن أن تكون مرضية. وهكذا فإن السؤال هو، كيف يمكن للطرف أن يضمن أنه مازال يخوض نزاعاتهم، أو أن أولئك الذين يتحدثون، لا يخضعون لسلطة تعسفية ولا تسيطر عليهم الحكومة.

هناك سببان لماذا قد لا يكون الطعن مرضياً. السبب الأوّل هو أنه يمثل - يمثل بمفهومية - المصلحة الذاتية لنزاع الفرد أو المجموعة، وأن الحكم الصادر يمكن أن يكون مصلحة مشتركة تقتضي الإحباط لطرف معين. لننظر في الطعن المقدم من قبل شخص ما قد أدين بجريمة ضدّ إدانة أو عقوبة؛ أو لننظر في الطعن المقدم من قبل مجموعة من السكان المحليين ضدّ وجود طريق أو مطار يقع في منطقتهم. ففي مثل هذه الحالة، من الممكن بوضوح لطرف يخوض نزاع أن يكون واثقاً من التمتع بالحرية باعتبارها عدم سيطرة حتّى عندما يأتي الحكم ضدهم. وكل ما هو ضروري هو أن يتم التأكد من أن الحكم يتم وفقاً لأفكارهم بشأن الإجراءات المناسبة، وأن يملي عليهم، في نهاية المطاف من قبل مصلحة يتقاسموها مع الآخرين: مصلحة من أجل تأمين نظام العدالة الجنائية أو أي مصلحة في إمكانيات السفر التي حققتها الطرق والمطارات. ويمكن أن نأسف بشدة لكون الحكم في غير صالحهم، ولكن في ظلّ ضمان وصفها بأنهم يمكن أن ينظروا في ذك العيب كدليل على سوء الحظ على قدم المساواة مع الحادث الطبيعي؛ لم تكن لديهم

لرؤيته كعربون للسيطرة من قبل الدولة أو من قبل مجموعات أخرى داخل الدولة.

السبب الثاني هو لماذا قد يكون الطعن مرضياً الذي لا يمثل المصلحة الذاتية للحزب أو الطرف الذي تحت المسائلة، ولكن حكم الأقلية لما يعتبر في المصلحة المشتركة. وهذه هي حالة صعبة فيها محاولة لضمان أن الحكم لا يقدم نفسه للفرد بخيبة أمل أو مجموعة باعتبارها رمزاً للسيطرة. حيث يأتي في نوعين مختلفين، الأوّل حلّه سهل، والآخر أكثر صعوبة.

البديل السهل، هو أن لا تكون القضية أعظم من الشخص أو استيراد الثقافة للطرف المعني. قد يكون الطعن بشأن ما إذا كان لدعم التعليم الخاص، سواء لبناء نظام النقل حول الطريق أو السكك الحديدية، أو ما إذا كان سيسمح للاستمرار في نمو المدن القائمة. فالطرف المصاب بخيبة آمل في الطعن في مثل هذا الآمر سيكون قادراً على التعرف على الاختلاف المعقول عند الناس بشأن هذه الحالة في المسائلة. وحينئذ وفي ظلّ الإطار المؤسسي المناسب، يجوز لهذا الطرف أن يكون قادراً على ضمان أن الحكم ضدهم يتحقق عبر الإجراءات التي فيها توافق - في الوعي، على سبيل المثال من الاعتبارات التي هم أنفسهم يعتبرونها بهذا الصدد مقنعة - وأنه يمثل محاولة حقيقية لتحديد المصلحة المشتركة. فإذا كنت على يقين أنها من هذا الحال - إذا الطريقة التي تجري بها الأمور تسمح لهم أن يتأكدوا من ذلك - أذن يمكنهم قبول الحكم دون أي شعور بمعاناة السيطرة.

كثيراً ما تغيب هذه الملاحظة عن البحوث التجريبية. لذا لخصّ تايلر وميتشل (Tyler and Mitchell 1994: 746) مراجعاتهم للدراسات

ذات الصلة على النحو التالي: تشير البحوث إلى أن العامل الرئيسي الذي يؤثر على الشرعية المفترضة للسلطات هي العدالة الإجرائية. حيث يتم العثور على الأحكام الإجرائية لتكون أكثر أهمية من أي نتيجة ذات أفضلية - سواء كان الشخص قد ربح أو خسر - أو الأحكام بشأن عدالة النتيجة (Lind and Tyler 1988). ولعل واحدة من القضايا الأكثر صعوبة في الديمقراطية المعاصرة هي تلك التي تتعلّق بإباحة الإجهاض عند الطلب. وهنا وجد هؤلاء الباحثين، دعماً للدراسات المختصرة، من المواطنين الأميركيين الذين يعتبرون المحكمة العليا شرعية في تعاملها مع قرارات الإجهاض، والإذعان لتلك القرارات، في المقياس الذي يتم تحديده أساساً إذا كانوا يعتقدون أن الإجراءات في اتخاذ القرارات التي تتبعها المحكمة هي عادلة. «الشرعية المؤسسية هي أكثر أهمية مما هو اتفاق مع أي قرار من قرارات المحكمة السابقة في قرارات المحكمة السابقة في العموم أو قرارات المحكمة السابقة حول قضية معينة للإجهاض» (Tyler and Mitchell 1994: 789).

ولكن لنفترض، للانتقال إلى الخيار الصعب في الحالة الثانية عندنا، إن الطعن في السؤال المطروح هو للضغط حقاً على استيراد الشخصية والثقافة. فقد تكون هذه المسألة واجب عليها أن تفعل شيئاً ما، سواء برغبة الشخص أم من دون رغبته، وهو الهجوم على الأسس الدينية، أو على الأمر الذي يتعارض مع القناعة الراسخة في الضمير. أو أنّها قد تضطر إلى القيام بعمل مع مسألة الاعتراف بالقانون التقليدي للسكان الأصليين، أو سواء إدخال ترتيب مؤسسي مطلوب بشغف، لنقل شيء بين المثليين الجنسيين من الرجال والنساء. وعليه، كيف يمكن أن يشعر الطرف بخيبة أمل وأنه لا يسيطر عليهم في مثل هذه الحالة؟

ولنفترض، باعتباره أسوء سيناريو، أن خيبة أمل الفرد والمجموعة بحقّ لا يمكنهم عرض الحكم ضدهم ولا أي شيء سوى ممارسة السلطة التعسفية. فمن وجهة نظرهم، سيكون الحكم الصادر في الطعن بهم يدعم شكل من أشكال التدخل، ولا يمكن أن تمليه على أي مستوى، من خلال المصالح التي يتشاركون فيها بصورة مشتركة مع الآخرين؛ أو إذا أملي التدخل من قبل مثل هذا الاهتمام المشترك، فسيكون غير موجه من قبل الإجراءات التي يمكن قبولها. فما الذي يمكن عمله لجعل الحكومة غير مسيطرة في العلاقة مع هؤلاء الأفراد والجماعات؟

عند هذا الحدّ، قد يتطلب المثل الأعلى لعدم سيطرة في الحالات ذات الصلة أن يسمح للمجموعة في الانفصال عن الدولة، وإنشاء إقليماً منفصلاً أو على الأقل سلطة قضائية منفصلة؛ لا بُدَّ من الاحتفاظ بهذا الاحتمال بقوة في الأفق. ولكن ليس من الممكن الانفصال دائماً وليس دائماً بصورة عامة مرغوب فيه، حتّى من وجهة نظر أطراف الانفصال. وبالتالي فإنّه من المهم أن تسجّل أقل حدّ من الاختبار التقليدي للاستقلال (Secessionary) حيث قد يكون لا يزال من الممكن تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة للمعارضين المتطرفين. ويمكن وصف التدابير التي يمكن أن تساعد على تحقيق هذه النتيجة، في المصطلح الجامع، باعتبارها تدابير استنكاف، واعتراض إجرائي.

يجب أن تكون هناك فسحة لمعارضة الأفراد والجماعات في أي نظام جمهوري، يمكنهم من خلالها المطالبة بمعاملة خاصة في ظلّ القانون. حيثُ إنَّ السماح بهذه المعاملة الخاصة ينبغي أن لا تخلق إمكانية استغلال بعض الأفراد للآخرين - بالتالي التدخل بشؤونهم على أساس تعسفي- من خلال القدرة على التحرر من أعباء نظام الإكراه

الذي يستمرّ للاستفادة منه. ولكن هناك مجموعة متنوعة من الطرق التي يتلقى فيها الأفراد والجماعات معاملة خاصة، على أساس الاعتراض الإجرائي الاستنكافي، دون النظر لمثل هذه الفائدة الاستعلائية. فعلينا التفكير في الترتيبات التي غالباً ما يشملها استطلاع السكان الأصليين في مجتمعات ما بعد الاستعمار. لنفكر في أماكن الإقامة المعمولة في الولايات المتحدة الأميركية لتلبية احتيجات الجماعات الدينية مثل الأميش(*) (Amish) أو التفكير في القواعد التي تسمح لهؤلاء المعترضين على أداء الخدمة العسكرية، للخدمة في القدرات الأخرى بدلاً من ذلك. وكما في كثير من الأحيان، لا يسعني إلا أن أُلفت الانتباه هنا إلى الاحتمالات التي تحتاج إلى دراسة إحصائية دقيقة. ولكن من الواضح أن هناك إمكانيات للخروج باحتمالات يتم تحقيقها، وصنع السياسات الجمهورية التي ينبغي عليها أن تحقق المسألة ذات الأهمية القصوى.

مفهوم الديمقراطية المستجدة

رأينا في الجزء الأوّل من هذا الفصل أن عدم السيطرة، والحكم الجمهوري لا بدّ من أن يعملا وفقاً للقيود الدستورية، التي تساعد على تأمين ما هو ضدّ تلاعب الأدوات السياسية لصالح المصالح الفئوية. لكننا رأينا في الجزء الثاني من هذا الفصل أنه في ظلّ أي نظام حكم،

(*) الأميش (Amish) هي مجموعة من التقليديين يعتبرون أنفسهم أصحاب زمالة مع الكنيسة المسيحية ومعظمهم من أصول تجديديه تعميدية (Anabaptist) سويسرية، يرتبطون ارتباطاً وثيقاً، مع كنائس المينونايت (Mennonite) ويتخذون من مدينة بنسلفانيا الأميركية وجوداً لهم. أما المينونايت فهم يتواجدون على الأخص في الولايات المتحدة الأميركية وكندا وهم أعضاء في الطائفة البروتستانتية التي نشأت في فريسلاند في القرن السادس عشر الميلادي. مؤكّدة على معمودية الكبار ورفض تنظيم الكنيسة، والخدمة العسكرية، والوظائف العامة (المترجم).

مهما كان دستوري وغير مناور لا يسمح بالتلاعب، وستكون هناك مواقع للسلطات العمومية لاتخاذ القرارات وممارسة السلطة. كما ناقشنا بأنّه إذا كان صنع القرار هذا لا يعرض للخطر حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة، أذن يجب أن يكون أداء النقض على نحو فعال. وعلى وجه التحديد، يجب أن يخضع لقيود خوض النزاع بشكل ديمقراطي؛ كما إنّ الديمقراطية تتبع أنماط تداولية صنع القرار،التي تتضمن كافة الأصوات الرئيسيّة المتفرقة داخل المجتمع، وتستجيب بشكل مناسب إلى الطعون التي أثيرت ضدها.

ورغم مناقشتنا القيود الدستورية، لا بل والأهداف المحتملة لدولة الجمهورية، قبل إدخال مفهوم ديمقراطية خوض النزاع، نجد أن مفهوم الديمقراطية ذاته بالنسبة لنا له أولوية هامة. حيثُ إنّ حساب أهداف الجمهورية، وحساب المتطلبات الدستورية، تعتبر مؤقتة، وتدفع نظرياً بقصة حول شكل الجمهورية الناجحة والتي من المرجح أن تُتخذ. ولكن بمجرد أن ديمقراطية خوض النزاع تكون في مكانها، إذن بالطبع كلّ شيء سيكون لقمة سائغة. وإذا كانت العملية الديمقراطية تؤدي إلى ظهور أهداف مختلفة عن تلك التي ذكرناها، أو إنها تفرض إعادة النظر في القيود الدستورية، إذن من الواضح أن ما تمليه العملية الديمقراطية يجب أن يسود. مرة أخرى، إذا كانت العملية الديمقراطية مناسبة لإعادة هيكلة مسارات الطعن نفسه، إذن مرة أخرى يجب أن تسود العملية الديمقراطية.

لا يوجد نصّ ولا تقليد يعتبر أكثر أهمية من رواسب العملية الديمقراطية المحلية. فإذا قضت المؤسسات التي تمّ تحديدها في إطار التطوير واعتبرت عملية الخروج تتم من خلال الرجوع إلى هذه السلطة

الشخصية، إذن سيكون النظام السياسي غير قابل لتتبع مصالح الناس والأفكار بشكل فعال. فالادعاء بأنَّ العملية الديمقراطية هي المحكمة الأخيرة للاستئناف، بطبيعة الحال، سيكون لها صدى مختلف جداً هنا عن تلك التي قد يكون لها في الأوساط الشعبية؛ وأن العملية المتوخاة، بعد كلّ ذلك، هي في جوهرها واحدة للطعن وليس أحد الأشياء التي ينطوي عليها بالضرورة اتخاذ القرارات بالأغلبية. فلا يوجد ما يشير إلى أن الناس في بعض التجسيد الجماعي، أو عن طريق بعض التمثيل الجماعي، هم ساميون مؤسساتيون في التطوع(*) (Voluntaristically). وفي ظلّ صورة خوض النزاع، تمّ تصميم العملية الديمقراطية للسماح لسبب المتطلبات أن تتحقق وتفرض نفسها؛ وأنها ليست تلكم العملية التي تعطي أي مكان معين إرادته.

لذا، يمكننا أن نسأل، إلى أي مدى يمكننا تصوّر تطابق الديمقراطية المستجدة لخوض النزاع مع التقليد الجمهوري الحاصل؟ يميل التقليد الجمهوري، على الأقل في الشكل الذي يفترض في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، إلى وضع ضغط كبير، كما رأينا مسبقاً، على حقيقة أن بعض القوانين تمّ تجربتها واختبارها على مدى تاريخ طويل من التحدي: كانوا جزءاً من ما هو قديم، القديم في الحرية التي تُجل الدستور. «القانون الذي يكون فيه أصدقاء الحرية يثقون به لحماية الحرية»، كما وضعه أحد المعلقين، «لم يكن مدونة لقواعد موضوعية أو مبادئ توجيهية. كان بدلاً

(*) مؤسساتي التطوع (Voluntaristically) يعني الاستخدام أو الاعتماد على العمل التطوعي للحفاظ على المؤسسة، وتنفيذ سياسة ما، وهو نظرية أو مذهب يتعلق بإرادة كمبدأ أساسي للفرد أو للكون. ونشط هذا المبدأ في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي تحت عنوان مبدأ أو ممارسة دعم الكنائس والمدارس والمستشفيات... إلخ من خلال التبرعات أو المساعدات بدلاً من الاعتماد على المساعدات الحكومية (المترجم).

من ذلك، يعتمد ضبط النفس على السلطة التعسفية - القانون القديم، والقانون الشعبي، والقانون الصالح، والقانون العرفي في المجتمع» (Reid 1988: 63).

يركز هذا على عوامل جذب الاختبار بشكل جيد، والاختيار الطويل للقانون الذي يجعل هناك معنى لمفهومنا الديمقراطي. فبالنسبة إلى ما هو مهم في ظلّ هذا التصوّر على وجه التحديد، هو أن الديمقراطية توفر بيئة لاختيار القوانين التي تضمن أن الناجين من الخطر سيرضون بذلك عموماً؛ لدرجة أنهم قد أثبتوا أنهم قادرون على تحمل الطعون الموجهة إليهم، وأنهم ربما يفترضون الردّ على مصالح وأفكار الناس بشكل عام. في حين أن التناقض الرئيسي بين مفهوم الديمقراطية الذي هو فكرة مركزية في التنافس والمعايير والإقرار المرتكز على المفاهيم المحددة تماماً التي تعتمد على عملية الاختيار؛ في حين أن تلك المفاهيم تعتمد على عملية التصميم. وأن فكرة الدستور القديمة تجعل الاتصال مع هذا الجانب ما هو إلا اختيار نهج خوض النزاع.

ولكن، أن نهج خوض النزاع هو أيضاً يمتلك المزيد من المراسي في التقليد الجمهوري. فهذا جون لوك (John Locke 1965) المفكر اللامع كما هو معروف، وضع وأكد أيضاً بشدة على مفهوم العقد والموافقة كأساس للحكومة. لكن لوك قدم استعارة قانونية ثانية في وصف الحكومة، بحجة أن، الحكومة لها جانب تعاقدي، وهو أيضاً في جانب من الجوانب يعني الثقة التي كان مطلوبة من الحكام لأدائها نيابة عن الشعب (Finn 1993). وكان لهذه الفكرة تأثير هام على طريق رجل الكومنولث في التفكير، طافية على السطح، على سبيل المثال، علق توم باين (Tom Paine 1989: 168) قائلاً أن ما هو تعسفي بشأن النظام الملكي هو، أن الفرد يّحمل السلطة «في ممارسته، هو نفسه،

وليس «الشأن العام»(*) (Res-Publica) الذي هو الموضوع» (مقتبس من (Sidney 1996: 199-200). «حكومة جمهورية»، وفق ما قال باين، «ليس من غير الحكومة القائمة والتي أنشأت لمصلحة الجمهور وكذلك للأفراد والجماعات بنفس القدر».

إن الفكرة القائلة أن الحكومة هي نوع من أنواع الثقة القانونية - فكرة أن الحكومة هي واضحة المعالم بصورة وجيزة أكثر أو أقل والتي يكون فيها الحكام باقون أوفياء - التي تسيّر مزيداً مع فكرة أن الناس لهم الحقّ في تحدي الحكومة بشأن، إلى أي مدى بعيد وإلى أي مدى حسن تضطلع بهذه الثقة. وعند حدود معينة تسير مع هذه الفكرة، التي دافع عنها بصراحة لوك (Locke 1995) ورجال الكومنولث؛ حيثُ إنَّه إذا فشلت الحكومة في أداء وظيفتها، إذن فللناس الحقّ في المقاومة وإسقاطها. هذا الخطّ من التفكير ينتمي بوضوح إلى صورة خوض النزاع، لما هي فيه الديمقراطية حول، وهذا يظهر أن هذه الصورة ليست غريبة عن تقاليد الجمهوري. فهو يقدم صورة من حيث السيادة للشعب التي تكمن - ليس في تفويض انتخابي ولكن في حقّ المقاومة (Pasquino 1996) - في ما يناسب بشكل طبيعي ضمن رؤية خوض النزاع.

التغاير مع تعددية مجموعة المصالح

يمثل مفهوم خوض النزاع الديمقراطي قطيعة حاسمة مع بعض الطرق المتبعة في التفكير. فالمفهوم يتقاطع سلباً مع أي فكرة ديمقراطية

(*) الشأن العام (Res–Publica) وهي عبارة لاتينية، وهذا يعني أنها فضفاضة بمعنى "الشأن العام". وهي مشتقة من جذر كلمة "جمهورية" (Repunlica)، وعادة ما يتم استخدام كلمة "الكومنولث" كمرادف لها لكن الترجمة تختلف على نطاق واسع وفقاً للسياق (المترجم).

من شأنها تكريس رأي الأغلبية، مهما كانت الشروط التي تحتفل بعدد مشاهدات الأغلبية. حيث توفر تناقض صارخ بوجه خاص إلى تعددية مجموعة المصالح التي انتقدها بشكل فعال كاس سنشتاين (Cass Sunstein 1993a)، وأود أن أختتم كلمتي معتبراً أنّها ضدّ إحباط تلك الصورة التعددية.

ينبغي أن تكون جمهورية خوض النزاع (Contestatory Republic) عقلانية طليعية (Foreground)، بمعنى تطلب من صناع القرار اتخاذ قراراتهم، وجعلها شفافة، على أساس اعتبارات معينة محايدة. وينبغي من نموذج مجموعة المصالح أن تكون خلفيتها غير طليعية، عقلانية. وهو ما يجعلنا نجادل بأنَّ أفضل وسيلة لتنظيم الأمور في الحياة العامة هو أن يكون هناك إطار وهو ما يعني أن الأمور لن يحدث وفقاً لسبب ما - لا سيما، الأمور التي سوف تحدث لإنتاج أقصى قدر من الارتياح المفضل - إذا الناس في ذلك الإطار جميعهم ينظرون فقط إلى النهوض بمصالحهم الخاصة.

يبدأ النموذج من اليد الخفية (Invisible Hand)، التي قد أشاد بها الاقتصاديون لمدّة مائة سنة. ففي السوق الحرة، يتم الجدل بالقول، إن حقيقة المشترين أنهم يبحثون عن السلع المتاحة ذات الشروط الأفضل، وحقيقة أن البائعين يحاولون تقويض المنافسين في البحث عن مشترين - في الواقع، واختصاراً، أن المشترين والبائعين كلٌ منهم يتصرف في طريقة تتعلّق تماماً بالذاتية - وهو ما يعني، باعتبارها من قبل المنفعة، أن تصبح البضائع عادة متاحة بسعر تنافسي: في أدنى سعر يتسق مع البائعين البقاء في مجال الأعمال التجارية. وعليه، السوق الحرة هي الإطار الذي يعمل عمل العقل في توليد نتيجة لهذا الأفضل بشكل عام، وفي توليد

هذه النتيجة على الرغم من حقيقة الواقع، باعتبارها نتيجة للحقيقة - العوامل التي هي في إطار السعي لكلّ منها فقط وراء غاياتهم الخاصة.

يوحي نموذج مجموعة المصالح التي هي تحت إطار مناسب، أنه لا يمكن لنفس النوع من السحر أن يتحقق في السياسة كما في الاقتصاد. فالتفكير في الدولة لتوفير السلع والخدمات مثل القانون والنظام، والدفاع الخارجي، والصحة العامة، وغيرها من الأمور التي لا يتم توفيرها في السوق. كيف لنا ترتيب الأمور بحيث المستهلكين لهذه الخدمات - المواطنون - يحققون أعلى مستوى من رضا الارتياح؟ كيف لنا أن تحقيق الغايات المنشودة، المأخوذة كما هي عليه، للسبب؟ وعليه، أن فكرة مجموعة المصالح، هي أننا يجب وضع إطار للانتخابات، والتعيين، وصنع القرار الذي غالباً ما يتصور أن لدينا بالفعل - الذي يضمن أنه إذا كان الناس يتصرفون بنفس الطيبة - وحدة بحث عن المستهلكين، وإذا تصرف المسؤولين مثل المستهلكين الجيدين - مقدمي الخدمات المركزة، إذن أن النتيجة ستكون على أعلى مستوى ممكن من رضا الارتياح. لنسمح للمواطنين بالتصويت للمرشحين والسياسات التي تعدّ لتلبية مصالحهم الشخصية الأفضل. لنسمح للمشرعين التصويت لصالح السياسات التي من شأنها منحهم أفضل فرصة لإعادة انتخابهم. ولنسمح لمسؤولي الحكومة والقضاء، العمل بالطريقة الأفضل للإجابات على السلطة التشريعية أو ربما الإرادة الشعبية التي تبقيهم في السلطة. في هذا الإطار المناسب للانتخاب والتعيين، يقترح، أن النتيجة ستكون أن المواطنين يتمتعون بمستوى أكبر من الارتياح المفضل، أو على نفس المستوى لضمان أكبر مما كان يمكن أن نتوقع في ظلّ أي نظام بديل: على وجه الخصوص، في ظلّ أي

نظام جمهوري (Truman 1951; Dahl 1956; Stigler 1971).

في حين أنه قد بلغ النظام الجمهوري حالة شبه العقيدة (Near-Orthodoxy) في هذا القرن فحسب، أصبحت وسيلة مجموعة المصالح (Interest-Group) أو اليد الخفية في التفكير بشأن السياسة حادة بوضوح وفق برنارد ماندفيل (Bernard Mandeville 1924)، وذلك في وقت مبكر من القرن الثامن عشر الميلادي، عندما قال، إنَّ ذلك يتعارض مع عقيدة الجمهورية، وأن منصب النائب الخاص هو منفعة عامة (Hayek 1978: ch. 15). لقد كانت طريقة الحصول على أفضل النتائج العامة ليس بامتلاك المواطنين واستيعاب الشعب للصالح العام بطريقة واعية ومقصودة بالعمل إزاء كيف يمكنهم فردياً الترويج له؛ بدلاً من سعيه لتشجيع كلّ واحدٍ من الناس للحصول على الأفضل لأنفسهم، والاعتماد على الإطار الاجتماعي للتأكد من أن هذا من شأنه أن يؤدي، على أي حال، إلى تعظيم ما هو جيد. فقد بنى آدم سميث (Adam Smith) أفكاره على أفكار ماندفيل (Mandeville) في سياق وضع وجهات نظرة الاقتصادية له، وقدم صراحة مصطلح «اليد الخفية» في الأدبيات (Smith 1982: 184-5). وبينما كان سميث في طرق أخرى يلقي بعقلية الجمهوري (Winch 1978)، وبينما كان حريصاً على النأي بنفسه عن مواقف ماندفيل، قال إنّه قد فعل أكثر من أي شخص آخر لتعزيز هذه الطريقة في التفكير الخاص بشأن السياسة. ومع فكرة اليد الخفية البارزة الموسومة في التداول، كان لا بدّ عاجلاً أو آجلاً أن يظن الناس أنه استخدامها لوضع التصورات السياسة وكذلك الاقتصاد.

هناك العديد من الأسئلة - العديد من الأسئلة المثيرة للدهشة -

التي يمكن أن تثار بشأن ما مدى قدرة تحقيق تصوّر مجموعة المصالح. وهناك تساؤلات حول مدى ما يمكن أن نتوقعه حتّى لذات الأفراد الساعين للتصويت إلى مصالحها في النتائج الانتخابية، بالنظر إلى أن فرصة التأثير بهذه النتيجة لا تكاد تذكر، وأن هناك غيرها، «المصالح التعبيرية» (Expressive Interests) التي يمكن أن تخدمها الأصوات (Brennan and Lomasky 1993)؛ وهناك تساؤلات حول مدى ما يمكننا أن نتوقع لأي نظام تصويت قادر على التعامل مع لمحات مختلفة ممكنة لأفضليات تلبي القيود المعقولة (Arrow 1963) وهناك تساؤلات حول مدى ما يمكننا أن نتوقع للموظفين العموميين، المنتخبين وغير المنتخبين، ليس للاستفادة من الفرص المتاحة لتلبية الضغوط غير المناسبة في ظلّ تصوّر التعددية (McLean 1987)، ولكن كلّ هذه الأسئلة على انفرد، تُعطينا وجهة نظر الجمهوري والسبب المستقل لرفض مجموعة المصالح المثالية.

على أي حال، قد يبدو ارتياح الأفضليات عموماً مرغوب فيه التعظيم، حيث تسعى طريقة اليد الخفية لتحقيق ما من شأنه يعني النهاية التي تعرضوا فيها الأفراد إلى العديد من جبهات شبح السلطة التعسفية. إذا نظرت في الموظفين العموميين ووجدت فيهم العزم على القيام بكلّ ما سوف يحتفظ في المكتب، بغض النظر عن اعتبارات عدم سيطرة التي تمكنني أو تمكّن غيري من أن يثيرها ضدّ سلوكهم – لا تهم حججك؛ فإننا نمتلك أرقاماً إذن يجب أن أراها باعتبار أن الناس هم الذين يمسكون بدرجة من السلطة التعسفية فوقي. وإذا كنت أتفحّص المحاكم لإيجاد التزام لتفسير القانون من دون النظر إلى الغاية الدستورية لإنشاء حكومة محايدة – بصدد فقط إرادة الأغلبية باعتباره متوفرة في سجل العامة –

إذن ما دامت إرادة الأغلبية يمكن أن أُعيب عليها ويعيب عليها من هو مثلي فيجب عليَّ أن أرى المحاكم كوسيلة حيث إني متروك تحت رحمة تلك الإرادة. وما إلى ذلك وهلم جرا.

إن الخلفية العقلانية التي توصي بتعددية مجموعة المصالح، وبالتالي، هي معادية بطبيعتها كهدف لتعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة. حتّى إذا كانت طريقة ارتياح الأفضليات لقراءة احتياجات السبب لم تكن موضع شكّ، فيجب أن تكون واضحة، وأن على الجمهوريين الصمود بوجه الطريقة التي تمثل هذه التعددية الساعية ذاتياً أو «عارية» من الأفضليات (Sunstein 1993a: 25) فتصبح المحرك في الحياة السياسية. ولجعل الأفضليات عارية في محرك الحياة الاجتماعية لا بدّ من فضح جميع الأفراد الذين وضعهم ضعيف للتفضيلات المجردة للأقوى: لجعلها رهينة لأياً كان من سوء أقوى سيفعل لهم. لا شيء يمكن أن يكون أبعد عن المثالية الجمهورية. وفي الدفاع عن عقلانية الخلفية، فإن المفهوم الجمهوري لديمقراطية خوض الطعن يضع وجهة نظره مباشرة ضدّ فكرة التعددية. هذا النموذج يمثل لعنة.

هل الجمهوريون يعارضون السوق الحرة من خلال هذه الحجة، باعتبارهم يعارضون الاقتراح الذي من شأنه أن ينظم السياسة على خطوط السوق؟ لا، هم لم يفعلوا ذلك. صحيح أنه في السوق الحرة، كما فسره من قبل الاقتصاديين، يواجه الأفراد بعضهم البعض باسم حملة التفضيلات المجردة ومحاولة كلّ طرف القيام بها، فضلاً عن أنه يمكنهم تلبية تلك التفضيلات. ولكن ذلك هو أقل من الاختلافات الكبيرة للقدرة على المساومة، وهذا الترتيب لا يعني أن أي شخص يتعرض إلى إمكانية التدخل التعسفي من قبل أي دولة أخرى أو أي

مجموعة أخرى. فقد يكون أحد الباعة قادراً على التدخل مع آخر عن طريق إضعاف سعر الآخر، ولكن الشخص الثاني يجب عليه أن يكون حراً، فوق مستوى الأسعار التنافسية، لتقويض هذا السعر بدوره؛ وبالتالي ليس هناك شكّ من التعرض الدائم للتدخل من جانب آخر. فمشاكل تشكيل أغلبية الأفضليات التي تصيب الساحة السياسية هي ليس من الضروري أن يكون لها نظائرها في السوق، وهكذا لا أجد هنا نفس احتمالات السيطرة التي من شأن التعددية السياسية أن تعطيها الارتفاع. فالمثل الأعلى لديمقراطية خوض الطعن هي متقهقرة، ولكن ليس متقهقرة بحيث تكون معادية لكلّ شكل من أشكال ترتيبات السوق.

الفصل السابع

التحقق من الجمهورية

لقد وصلنا إلى هذه النقطة في مناقشة المؤسسات الجمهورية، التي لقد ركزت على ما تهدف إليه الدولة الجمهورية وما يجب أن تتبناه وعلى ماهية الشكل الذي ينبغي إنشاء مثيل مثله. وقد حاولت التعرف على الأشياء التي يجب على دولة جمهورية أن تحاول القيام بها من أجل مواجهة السيطرة، التي يمكن أن تتماشى مع الملكية الخاصة. وحاولت أن أحدد التدابير التي يجب أن تُعتمد من أجل الحدّ من وجود الإرادة التعسفية في الترتيبات القسرية الخاصة بها، وذلك لحيلولة الاحتراس من سيطرة إمبرياليي الدولة.

لكن هذه التوصيات، لكلّ ما قلته، قد يكون فقط طابع لقائمة أمنيات غير قابلة للتحقيق. وربما المخلوقات الوحيدة التي تُلقى بعيدة المنال للعقل التي هي من مثل - ربّ- المخلوقات، والمخلوقات المشابهة للآلة، أو أياً يكون - يمكنه الحفاظ على وصف النظام الجمهوري. ولعل مثل هذه المواضيع هي الوحيدة التي ستكون قادرة على تحديد أهداف الجمهورية بفعالية وبشكل موثوق لتجنب إساءة استخدام النماذج الجمهورية: القيود الدستورية على الرغم من الديمقراطية، هذا

الاعتداء هو دائماً ما يكون ممكناً. ولعل النظام لا يكون دليلاً، وبعبارة أخرى، ضدّ تقلبات الطبيعة البشرية العادية. الذي يعني أن البشر لديهم القدرة على الحفاظ على أنماط السلوك المطلوبة لظهور واستقرار هذه الدولة؟ الذي يعني أن الجمهورية قد خططت لتكون مثالية ممكنة؟

لقد ناقشنا مسألة الجدوى هذه المتعلّقة بالمواطنين بشكل عام أو المتعلّقة بدائرة أضيق من هؤلاء المواطنين الذين يشغلون مناصب في السلطة. ولكن سأفترض أن المواطنين بشكل عام يمكن أن يكونوا يمتلكون دافع كافي لعقوبات القانون، لإعطاء القليل من الفضيلة المدنية التي سنصفها في الفصل القادم. وسأركز هنا على جدوى مقترحات الجمهوري التي نمتلكها لما يتعلق فقط بمن هم في السلطة. والسؤال هو، ما إذا كان لدينا سبب للتفكير يمكن الاعتماد عليه بأنَّ أولئك الذين يشغلون مناصب في ظلّ الجمهورية سوف يتصرفون بالطريقة التي افترضها مقترحنا. يمكننا أن نتوقع حقاً سلطات الجمهورية لتتوافق فيما هو مستقر أو طريقة يمكن الاعتماد عليها للأنماط اللازمة لتعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة؟ يمكننا أن نتوقع حقاً أنهم يتصرفون بالطريقة التي فيها حاجة للنهوض بأهداف الجمهورية والحفاظ على أشكال الجمهورية؟

وحتّى هذا السؤال، مع ذلك، لا لُبس فيه. وهناك قضية واحدة مدهشة بما فيه الكفاية، هو ما إذا كان يمكننا أن نتوقع الامتثال بين السلطات الأخلاقية لهؤلاء الذين يتبنون بحماس المثالية الجمهورية. مسألة أخرى هي ما إذا كان يمكننا أن نتوقع الامتثال بين هؤلاء، على العكس من الذين يفشلون في احتضان مثالية بشكل كامل. السؤال الأوّل هو مسألة جدوى أخلاقية الجمهورية، والسؤال الثاني هو مسألة

الجدوى النفسية لها. سأركز في ما تبقى من هذا الفصل على، السؤال النفسي الثاني، وأود أن أقول قليلاً هنا حول القضية الأخلاقية.

الجمهوريانية هو مذهب عواقبي يسند إلى الحكومة، على وجه الخصوص إلى السلطات الحكومية، مهمته تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة. ولكن لنفترض أن السلطات تؤيد هذا الهدف بحماس، وبطريقة ملزمة. فهل هذا يثير مشكلة قد يسعون من خلالها في سبيل الهدف الجمهوري لاختراق الأشكال ذاتها التي تجعلنا، باعتبارنا مصممي أنظمة، نعتقد إن هذا الهدف مطلب؟ (Lyons 1982) وهل هذا لا يعني أنها قد تكون غالباً هي الدافع لأخذ القانون بأيديهم - لأيديهم القذرة (Coady 1993) - ولدفع طرفي الجمهورية بوسائل غير جمهورية؟ كثيراً ما يقال أن عمدة النفعية الذي يلتزم بتعزيزها عموماً قد يكون بحاجة إلى السعادة المتأطرة في شخص بريء من أجل تجنب عواقب أسوأ مرتبطة بمكافحة الشغب (McCloskey 1963). فهل هناك سبب مواز لتفكير المسؤولين الجمهوريين الذين يلتزمون كلياً بتعزيز عدم السيطرة التي ستخضع لمتطلبات مماثلة لكسر القاعدة؟ ستكون هناك مشكلة خطيرة جداً إذا كانت الجمهوريانية أمراً غير مجد من الناحية الأخلاقية في هذا السبيل، لذلك من شأنه أن يقوض قدرة المصممين الدستوري والمؤسسي - في نهاية المطاف من شأنه أن يقوض قدرة الشعب - للتخطيط للآثار التي يريدون تحقيقها.

إن كلّ ما يمكن أن يقال عن الهدف النفعي للسعادة العامة، على أي حال، هو أن الهدف الجمهوري للحرية باعتبارها عدم سيطرة قد لا يثير مشكلة خطيرة تتمثل في عدم الجدوى الأخلاقية (Braithwaite and Pettit 1990: 71-8). حيث يتمتع الناس بحرية باعتبارها عدم سيطرة

لدرجة أن أي شيء آخر غيرها سيكون في وضع يمكّن من التدخل في حياتهم على أساس تعسفي. فالعوامل الحماسية تنتهك الإيمان المعيّن باختصار من أجل تعزيز عدم السيطرة المفترضة وتحقيق موارد السلطة التعسفية، لأنها تتصرف بطريقة قد تعطي الخاصة نفوذ حكم من دون منازع على مدى الآخرين. وافتراض الموارد المؤثرة هذا هو ليس فقط عدم سيطرة لهؤلاء المتضررين في هذه وتلك الحالة، ولكن عدم سيطرة على معظم المجتمع؛ وتعيين وكلاء التحمس نفسها على كلّ شيء، وليس فقط على البعض. فإذا كان بعض الوكلاء يعتقدون بإمكانيتهم تحقيق أقصى قدر من عدم سيطرة من قبل التعدي على التزامات وجيزة، إذن، فمن شبه المؤكّد أنهم مخطئون. وأياً كانت عدم السيطرة فهم يأملون في تحقيق الخروج من الإيجاز، ومن غير المرجح أن تكون أكبر من السيطرة الهائلة التي يرتكبونها على السكان بشكل عام. من هو ضدّ ذلك، قد يعترض بأنّ هذا النوع من السيطرة للوكلاء الرسميين هو ممارسة فوقية عليَّ، وممن هم مثلي بمقتضى التدخل السري مع شخص آخر، قد يكن هو نفسه ضاراً، طالما أننا لا نزال مدركين حقيقة السيطرة. فقد يمتلك الوكلاء سبباً للاعتقاد، لذلك، سوف يكون من المفيد في حينه التدخل إذا كانت هناك فرصة تدخل تصبح معترف بها، التي هي صغيرة بما فيه الكفاية. أنا أرد على ذلك، أن أي وكيل سيكون أكثر من أي وقت معين مضى لا يقع في مأزق، وأن تكلفة الوقوع ستكون هائلة بحيث، لا يزال، من المستبعد جداً أن يكون الحال بالنسبة للانتهاك كافية لتحرّك الوكيل المتحمس. وأن تكلفة الوقوع بها هي أن شخصاً آخر سوف يأتي ويرى بأنَّ حياتهم عرضة للتدخل الأكثر أو الأقل تعسفيةً، وليس فقط الوكيل الذي هو في عين السؤال، ولكن من قبل أي وكيل رسمي آخر: وإذا كان شخص آخر،

إذن جميع الآخرين، لأن أي شخص يكشف الانتهاك هو من المرجح أكثر أن يجعلها عامة.

ماذا لو كانت هناك إمكانية لتعرضهم لمأزق هو في الواقع صغير جداً حقاً؟ لماذا يجب أن لا يكون هناك وكيلاً غيور يستنتج أنه مهما كانت تكلفة احتمال الاعتقال مهمة، فإن هناك عدم احتمال بأنها من النوع الذي يحني القانون لحالتها: ثني القانون، على سبيل المثال، كما هو الحال في التستر على جرائم لشخصية عامة مهمة، وتسعى بذلك إلى خدمة مصالح البلاد؟ قد تكون هناك ظروف استثنائية للغاية حيث التعصب يكون قابل للعفو - يمكن غفرانه وربما حتّى يستحق الثناء - ولكن الدراسة الجادة جداً تجادل ضدّ أن يكون هناك الكثير. وعليه، فإنّه من المستبعد جداً، أن يكون هناك وكيلاً سيلقى القبض عليه، ومن الواضح أيضاً أنه سيكون للشعب بأسره قضية على المحكّ، سواء كانوا يعيشون تحت حكم القانون السليم أو تحت سيطرة تعسفية من المسؤولين الذين وضعوا أنفسهم، خارج كلّ الدوافع العالية التي هي فوق القانون. دعونا نفترض أنَّ الاعتقال محتمل، وقد يعتقد الناس أيضاً أن المسؤولين المنحرفين هم فقط هؤلاء الذين في قمة المسؤولية. ودعونا نفترض أن الاعتقال غير مرجح وأن الجميع سيفكرون بالتأكيد وأن المسؤولين المنحرفين يجسدون حالة عامة مسيطرة على الحالة الذهنية.

وباختصار الظروف الكارثية، إذن، ستكون هناك هدف من غير المرجح أن يكون لأي سبب جدي لماذا يجب أن يكون الوكيل المتحمس مغرياً باسم عدم السيطرة لكسر قواعد السلوك - أشكال الحكومة الجمهورية - للغاية التي تهدف للترويج له. ولعل تلك الاعتبارات المثارة تبين أنه، نظراً لقوة الوكلاء الرسميين، ونظراً لقدرتهم

على السيطرة، فهناك كلّ الأسباب إلى، لماذا يرغب الوكلاء المتحمسون الذهاب خارجاً بطريقهم ليبينوا للناس عامة أنه ليس هناك أي إمكانية تأخذهم لوضع عدم السيطرة بأيديهم. وهناك العديد من الأسباب إلى، لماذا يجب أن نبحث عن الوسائل المؤسسية لجعلها بارزة وذات مصداقية ملتزمة مسبقاً متمسكة بإيجازهم ومتمسكة حتّى بإيجاز قضاياهم حيث هناك حالة بداهة لانتهازية المتحمسين. وهناك العديد من الأسباب إلى، لماذا يريدون أن يجعلوها بارزة وذات مصداقية لتربط أيديهم: أنّهم وكلاء مع القليل من التقدير المستقل أو المعدوم تماماً.

هناك الكثير من أجل القضية، كما وصفتها، للجدوى الأخلاقية. ولا يوجد شيء حول الهدف الجمهوري، لذلك يتضح، أن الجمهوري من شأنه أن يجعل من الصعب إقامة واستقرار المؤسسات الجمهورية بين الوكلاء الأخلاقيين الذين استوعبوا ذلك بحماسة. ولكن المسألة الأهم من ذلك هو أن الجدوى النفسية، وليست الجدوى الأخلاقية، والتي سأنتقل إليها فيما تبقى من هذا الفصل هي الأهم. والسؤال هنا هو ما إذا كان تحقيق المؤسسات الجمهورية من شأنه أن يضع عبئاً مستحيلاً على القدرات النفسية العادية، وكلاء غير أخلاقيين. والسؤال على وجه الخصوص هو، ما إذا كان يمكننا أن نتوقع حقاً هؤلاء الوكلاء للقيام بالمهام التي من شأنها أن تمنح لهم، إذا كانوا يشغلون مناصب السلطة داخل الدولة الجمهورية. هل يمكننا تحديد التدابير التي تعدّ للحفاظ على المسؤولين الذين من المحتمل أن يكونوا من الضالين للخط؟

كما هو الحال في مناقشة المقترحات المؤسسية السابقة، سألفت النظر إلى الصلات ما بين تدابير الاستكشاف هنا ووجهات النظر المحافظة، بصفة عامة، في إطار التقليد الجمهوري. ولكن أود أن أؤكد

أن الهدف من هذا الفصل هو ليس لوصف التراث الجمهوري للأفكار، وليس محاولة للدفاع عن ذلك. بل الهدف من ذلك هو أن ننظر إلى كيف يمكننا أن نأمل في الأفضل لتحقيق الاستقرار في النظام الجمهوري - أو في الواقع أي تماثل، غير الحدّ الأدنى من الإعفاء - في ضوء النظرية التنظيمية المعاصرة. فإذا اتضح أن هذا المشروع كثيراً ما يربط مع التقليد الجمهوري، إذن، هذه هي النتيجة السعيدة، ولكن ليس النتيجة التي يسعى إليها في حدّ ذاتها[1].

1. التحدي التنظيمي

إذا كانت الجمهورية المثالية التي سبق وأن وصفناها من المرجح أن تكون مجديةً أو تدبير إلهي مستقر، إذن قد يكون هناك خطأ كبير في محاولة تقديمها بالمقام الأوّل. فبالنسبة إلى هؤلاء الذين يُمنحون سلطة في ظلّ الجمهورية قد يثبتوا، على انحلالها أو تحوّلها، وأن الطغاة أسوأ من أياً كان قد نشأ على خلاف ذلك. إن مشكلة استقرار الجمهورية، ونوع الاستقرار المثالي سيوصف في نهاية هذا الفصل، حيث تعتبر هذه المشكلة واحدة من الموضوعات القديمة في التقليد (Pocock 1975). ولا عجب من ذلك. فلإنشاء جمهورية غير مستقرة، تلك الجمهورية التي تعتبر حساسة لأصغر سقوط نعمة بين حكامها، قد يكون هذا مجرد تمهيد لطريق نحو الاستبداد.

---

(1) يعتمد هذا الفصل على أفكار بوتيت (Pettit 1996b) ولكن مع بعض التغييرات. ولعل أهم اثنين من التغيرات هما: الأوّل، أنني الآن أُساوي تدابير فحص الخيارات مع العقوبات: هذا يؤثر على تفسير الاستراتيجيات تنظيم المركز المنحرفة ومركز الإذعان الذي أسير لتمييزه، والثاني، إنني أدرك هنا أن العقوبات المعينة التي قد تنشر استراتيجية المركز المنحرف من دون أن تفرض الافتراضات غير الأمينة على الوكلاء المنظمين: يمكنهم أن تكون، كما قلت، بدافع محايد.

التحدي، إذن، هو لتحديد الأجهزة حيث أننا قد نجعل الجمهورية ظاهرة مرنة أو ثابتة: المؤسسة التي تصلح أن تنجو من السوء للغاية حيث يمكن مواجهة الطبيعة والثقافة معاً. أو إذا كان لا يصلح أن ينجو فالأسوء من ذلك يمكن أن يكون - بعد كلّ شيء، كما سنرى، قد لا يكون هذا النظام جذاب للغاية - على الأقل يصلح أن ينجو ليسع الأسوء الذي قد يبلغ فرصة معقولة متجسدة. ولكن ما هو الأسوأ الذي يبلغ فرصة معقولة متجسدة؟ ولعل الجواب المناسب لهذا السؤال يتوقف على وجهة النظر التي نأخذها من الطبيعة البشرية، وعلى وجه الخصوص من قدرة البشر على إساءة استخدام السلطة.

يتخذ التقليد الجمهوري دائماً نظرة تشاؤمية ذات القابلية لفساد البشر في مواقع السلطة، في حين يجري الآمر بتفائل نسبي حول طبيعة الإنسان على هذا النحو. وإنه يقلل عموماً من خوف أوغسطين (Augustinian) للشعب الضال بطبيعته الذي يحتاج إلى قيادة قوية، إذا كانت الفوضى هي التي ينبغي تجنبها. ولكن التغاضي بابهاج شبح شيشروني (Ciceronian) لقيادة تفنى، حيثُ إنَّ الأمر يتطلب احتواء دقيق إذا لم يكن هناك ليكون طغياناً أو استبداداً (Bradshaw 1991: 117-18). وكما وضعها ريتشارد برايس (Richard Price 1991: 30)، «لا يوجد شيء يتطلب المزيد من الجهد ليكون شاهد من السلطة». وكان الرأي بعبارة مكيافيلي (Machiavelli 1965: 201) أن مانح القانون قد جعل الافتراضات المتشائمة حول الناس في مواقع السلطة: بمعنى، «أنهم ذاهبون دائماً إلى التصرف وفقاً لشر معنوياتهم كلّما كان لديهم نطاق حرّ».

هناك نوعان من التفسيرات المختلفة لما يعنيه هذا النوع من

الافتراض. أحدهما هو أن الناس الذين في السلطة هم فاسدون لا محالة: هذا، من حيث المنحى الجمهوري، الذي قد يجعل قرارات الناس لا محالة، لا ترجع إلى اعتبارات الصالح العام، بل بدلاً من ذلك تكون مرجعيتها المزيد من القطيعة والاهتمامات الخاصة. ويمثل هذا الموقف سخرية عامة بشأن الناس، لا سيما إزاء أولئك الأفراد الذين يسعون للحصول على السلطة. أما التفسير الآخر فهو، أن الناس في السلطة لا محالة ليسوا فاسدين لكن السلطة بطبيعتها فاسدة: في حين أنها قد تجعل في الواقع قراراتهم على أساس سليم ونزيه، فأنه لا يمكن الاعتماد عليها لمواصلة القيام بذلك، إذا كان هناك أي منع أو تحقيق حول إساءة استخدام سلطتهم. وهذا الموقف ليس ذلك بالكثير على السخرية عن أولئك الذين يحدث لهم عند امتلاكهم السلطة، باعتبارها واقعية بشأن ما القوة التي يمكن القيام بها لأي شخص يحصل على السلطة. للننظر في حلقة غايغز (Ring of Gyges) الذي من شأنه أن يجعل الشخص غير مرئي وتمكينه من القيام بسوء، والإفلات من العقاب المطلق. ولعل فكرة التفسير الثاني هو، أنه نظراً لوجود القليل منا سوف يكون قادراً على مقاومة إغراء إساءة استخدام الحلقة، سيكون هناك عدد قليل من الناس لهم القدرة على مقاومة فرصة الإساءة للسلطة. فهؤلاء الذين هم في السلطة قد لا يكونون فاسدين، لكنهم قد يكونون قابلين لأن يكونوا فاسدين.

لقد وجدت أن افتراض القابلية على الفساد هو أكثر إلحاحاً من افتراض الفساد الحقيقي. وأعتقد أيضاً أن افتراض القابلية على الفساد هو التفسير الأكثر قبولاً من وجهة النظر التي اعتُمدت عموماً ضمن التقليد الجمهوري. ولكن هذه الاعتبارات منفصلة، فيها سبب منهجي جيد

يفضل الاقتراب من وصف التحدي على أساس هذا الافتراض. حيثُ إنَّها أكدت بكلّ الجوانب التي إذا كان تصميم المؤسسات في أفضل حالات الافتراض هو أن الناس الذين هم في السلطة كلّهم غير فاسدين، وربما غير قابلين للفساد، إذن قد لا تعمل المؤسسات بشكل جيد في مواجهة الرذيلة. ولكن من الصحيح أيضاً أنه إذا كنا نصمم المؤسسات في أسوأ الحالات افتراضاً فإن كلّ الناس سيكونون فاسدين ومن ثمّ المؤسسات قد لا تعمل بشكل جيد في إزاء الفضيلة: كما سنرى لاحقاً، على سبيل المثال، قد تخدم المؤسسات بفاعلية إفساد غير الفاسد! إذا كان لنا أن نصمم المؤسسات، على أي حال، باعتدال حدّة افتراض أن الناس في السلطة ليس لهم قابلية فساد، إذن يتعين علينا أن نصمم المؤسسات التي تعمل بشكل جيد على حدّ سواء للوكلاء الذين ليسوا في الواقع فاسدين وكخط دفاع ثاني، وللوكلاء الذين هم فاسدون. إنه لامر جيد أن نعطي سبباً لتغطية كلّ الاحتمالات، لذا فإنني أقترح إجراء مناقشة على أساس هذا الاعتدال بحدة الافتراض.

وعلى افتراض أن الناس في السلطة لهم قابلية فساد، ماذا يمكننا أن نفعل للتأكد من أن الشريعة الجمهورية مستقرة أو ذات مرونة؟ وهل يمكننا الاعتماد على التعليم، والتنشئة الاجتماعية، والاحتراف، وما شابه ذلك؟ وهل نستطيع أن نضع ثقتنا في الآثار المترتبة على فضيلة مواطن التي سنناقشها في الفصل القادم؟ يجب علينا الحصول على أي مكان من دون هذه التأثيرات، كما سأناقش في هذا الفصل. ولكن لا يمكن لأحد أن يعتقد بجدية أن تلك التأثيرات هي كافية بمفردها للحراسة ضدّ قابلية الإفساد. ففي المجتمع المرتب بصورة أفضل، مع المواطنين الأفضل للتخلص منها، لا تزال حالة، أنه ليس هناك من دليل

ضدّ حلقة غايغز، لذلك لا يوجد دليل ضدّ إغراءات السلطة غير المقيدة. وهكذا، حتّى إذا كانت الأمور جيدة كما لو أنها يمكن أن تكون على جبهة الفضيلة، لا يزال هناك الكثير للقيام به في الحراسة ضدّ الفساد. وقد جعلها ماديسون (Madison) هذه النقطة العاشرة في الفيدرالية (Federalist 10)، إذ أنه يناقش شكل من أشكال الفساد الذي يتكون في الانضمام إلى فصيل وتفضيله مصلحة الفصيل على المجتمع ككل. «إن الاستدلال الذي نستحضره هنا هو أن أسباب الفصيل لا يمكن إزالتها وإن الارتياح هو فقط في السعي لوسائل السيطرة على آثاره» (Madison et al. 1987: 123).

لقد أحتضن التقليد الجمهوري بصورة دائمة هذا الاستنتاج، على أي حال، مهما أصرُ على أهمية الفضيلة. واحتضن هذا الاستنتاج لحاجة، قد لا تكون فقط للنمط الجمهوري للقانون والديمقراطية، ولكن لنظام الضوابط والتوازنات، كما أطلق عليه لاحقاً. إن رجل الكومنولث، جون ترنشارد (John Trenchard)، قد وضع نقطة لطيفة في نقاشه القيود المفروضة على القضاة أو الحكام.

فقط التحققات قد وضعت الحكم القضائي لجعل الأمم حرة؛ وهم فقط يريدون من هذه التحقيقات جعلهم عبيداً. إنّهم أحرار حيث تقتصر الأحكام في إطار حدود معينة تحدّد لهم من قبل الشعب والعمل بالقواعد المقررة لهم من قبل الشعب: وهم عبيد؛ حيث يختار القضاة قواعد خاصة بهم، والسير على الشهوة والسخرية (Reid 1988: 48).

2. موارد التنظيم: العقوبات والمراقبة

ما هي الأجهزة المتاحة لنا ونحن ننظر في كيفية تعزيز المؤسسات

الجمهورية من أجل جعلها دليلاً ضدّ قابلية إفساد من هم في السلطة؟ وبشكل عام، هناك نوعان من أنواع الرقابة التي يمكننا نشرها باعتبارها تقوم بتصميم المؤسسات وذلك لتعزيز بعض التأثير الكلي مثل جعلهم ذوي قابلية واقية من الفساد. أنا أصف الأولى بالتحكم (الضوابط) باعتبارها عقوبات، والثانية باعتبارها مراقبة مستمرة (Brennan and Pettit 1993; Pettit 1996b).

إن الأكثر وضوحاً للسيطرة وفرضها هي العقوبات. عقوبات تعمل على مجموعة من الخيارات قبل الوكيل، لجعل بعض هذه الخيارات أكثر جاذبية أو أقل جاذبية ممن عوقبوا عقوبة لم تكن في مكانها؛ وأنها تؤثر على الحوافز ذات الصلة. وتأتي العقوبات بأشكال سلبية وإيجابية، باعتبارها فرض عقوبة أو مكافئة. فالعقوبة السلبية سيعاقب بها الوكيل بسبب فشل الاختيار المناسب؛ والعقوبة الإيجابية سيكافأ بها الوكيل لاختياره المناسب. ويفترض في كلّ الحالات تقريباً، بالطبع، أن تكون العقوبات قائمة على المصلحة الذاتية، حيث يكون الشخص نفسه وليس شخصاً آخر - حتّى لو كان أشخاص ما يعتنون بـ - الذي يُعاقب أو يكافئ. سأذهب إلى أقصى حدّ مع هذا الافتراض، فمثل أي نوع آخر من فرض العقوبات ستكون هناك لعنة قضية عدم سيطرة.

عندما نفرض أو نزيد عقوبة على شكل معين من السلوك، فهناك أمرٌ أو أمرين يمكن أن يكونا متورطين. لذا علينا أن نزيد من العقوبة الفعلية أو المكافأة لهذا السلوك. أو أننا قد نتخذ خطوات لزيادة احتمال أنه سوف يتم الكشف عن أي حالة من حالات السلوك ومن ثمّ إيصال العقوبة أو المكافئة المناسبة لهذا السلوك. ولعله في كلّ من هذه المبادرات نزيد العقوبة المتوقعة أو المكافأة على السلوك. ففي حالة ما يتوقع أن تتم

المكافأة عن طريق زيادة العقوبة الفعلية ومن دون أي زيادة في احتمال الاكتشاف. وفي حالة أخرى يتوقع لعقوبة أو مكافأة أن ترتفع عن طريق الزيادة في احتمال الكشف ومن دون أي زيادة في العقوبة الفعلية.

سيتم التعرف على العقوبات في إحساسنا دائماً من خلال الطرفين اللذين تأثرا بها، ومن المناقشات المنضوية تحت تداولاتهما: قد يكون سبب الطرفين هو أن خيار الدعم بواسطة العقوبات هو أحد الخيارات، نظراً لاستجلاب المكافأة أو تجنب العقوبة. ولكن قد تعمل العقوبات أيضاً من دون ضمّ الأسباب بهذه الطريقة، وحتّى من دون الدخول في وعي الوكلاء المتأثرين. لنفترض أن، كما تبدو الأمور في وضع معين، الوكلاء يمتلكون بالفعل ما يكفي من الأسباب لاختيار خيار معين - ربما أسباب الفضيلة - ولكن لا بدّ من التعريف بالعقوبات، أياً كانت الوسيلة، لدعم هذا الخيار. حتّى ولو كان الوكلاء الذين هم في المسائلة هم ليسوا على بينة من العقوبات، فقد تكون العقوبات مازالت تعمل لجعل اختيار هذا الخيار أكثر أمناً مما كان يمكن أن يكون. ويمكن أن يعني ذلك، هناك أسباب وكلاء فعلية للابتعاد عن الخيار، أن الوكلاء قد بدءوا لاختيار ما هو خلاف ذلك، وعليه إذن سيصبح الوكلاء عموماً مدركين ضياع المكافئة، أو يعانون من العقوبة ويعودون إلى خيارهم الأصلي. وهكذا قد تعمل العقوبات على جعل أختيار معين خياراً أكثر أمناً من دون الكشف صراحة عن مداولات الوكيل. ويمكن أن تعمل على تعزيز شكل معين من السلوك على الرغم من أنها لا تساعد على إنتاجه.

مفهوم العقوبة يعتبر مفهوماً مألوفاً لنا جميعاً في الحياة الاجتماعية. ولكن هناك نوع ثان من التحكم المتاح في التصميم المؤسسي الذي لم يتم التعرف عليه حتّى يشيع. وهو المرشح أو الشاشة. حيث تتخذ

العقوبات الوكلاء والخيارات المتاحة وفق ما يتم إعطائها، وذلك في محاولة للتأثير على الاختيار عن طريق تغيير الرغبة النسبية من الخيارات لهؤلاء الوكلاء: عن طريق التأثير في الحوافز الخاصة بهم. وتعمل شاشات المراقبة على النقيض من ذلك، على مجموعة من الوكلاء أو الخيارات. وهي تهدف إلى التأكد من أن بعض الوكلاء، ليس البعض الآخر الذي سوف يحصل على جعل بعض الاختيارات، أو أن تكون بعض الخيارات من دون غيرها في بعض الخيارات المتاحة؛ وبعبارة أخرى، هي مصممة لتؤثر على الفرص بدلاً من الحوافز.

وباعتبار أن العقوبات قد تكون سلبية أو إيجابية، بمثابة عقوبات أو المكافآت، فلذلك قد تكون شاشات المراقبة أيضاً تعمل سلبياً أو إيجابياً. حيث يمكن أن حجب بعض الوكلاء أو الخيارات أو، ربما من الأكثر استغراباً، قد يكشفون عن عوامل جديدة أو خيارات: قد يمكن تمكين الأفراد الذين لم يشاركوا في السابق، وإتاحة الفرصة لهم للعمل الذي لم يكونوا قد امتلكوه من قبل، أو قد يتم تمكين الأفراد المتورطين بالفعل في الوضع ذي الصلة، ووضع أمامهم خيار جديد في قائمة البدائل.

إن الشاشات التي تعمل على مراقبة الأفراد سوف يكون لها تأثير، في ظلّ التصميم المؤسسي المثالي، لتوظيف بعض المهام الخاصة بأولئك الأفراد الذين هم أكثر عرضة - ربما بطبيعتها على الأرجح، وربما على الأرجح في سياق بعض العقوبات - للتصرف بالطريقة التي تقدر اجتماعياً. فالتعيين والتدقيق وإجراءات البحث، فضلاً عن القيود والأمنيات والاستحقاق المكتبي، تعتبر مثالاً على شاشات المراقبة التي هي من النوع المتاح. لننظر، على سبيل المثال، في الإجراءات حيث يتم التحري عن أعضاء لجنة لضمان أنهم لا يمتلكون مصلحة شخصية -

مصلحة لأحد الأصدقاء، أو الأعداء - في النتيجة التي تحددها اللجنة. والنظر في اشتراط أن يشمل أعضاء اللجنة ممثلين لفئات معينة، أو أن العضوية تتم بالموافقة عليها من قبل بعض السلطات المستقلة، أو تكون قابلة للطعن من قبل الأطراف المعنية. وتمثل هذه التدابير جميع أجهزة الفحص بوضوح.

ولكن شاشات الفحص يمكن استخدامها لتعمل على خيارات وكذلك هم الوكلاء، لوضع بعض الخيارات مفتوحة أو بعض الخيارات مغلقة من قائمة البدائل المتاحة. حيث سنضع الخيار على قائمة من البدائل ذات الصلة عندما نجعل من الممكن لفرد من الجمهور أن يُعبر عن شكوى أو يقدم مطالبة؛ فبالنسبة للمسؤول الذي يؤوي قضية التحقيق في سلوك رؤسائهم؛ أو بالنسبة لمجلس البرلمان لإحالة قضية لجنة الحزب عبر اللجنة أو للتحقيق الرسمي؛ فإننا نأخذ خياراً من قائمة البدائل ذات الصلة عندما نأخذ الخطوات القانونية أو المؤسسية أو المادية التي تجعلها فعالة ومن الصعب الوصول إليها.

إن اتخاذ الخيار من قائمة البدائل المتاحة لن يكون مميزاً من الناحية العملية من المعاقبة. وإن ذلك يعني عادة هو إدخال عقوبة على محاولة اختيار الخيار، أو زيادة المراقبة بحيث يتم زيادة احتمال المعاقبة. وفي كلتا الحالتين، فإنّه سيعني زيادة العقوبة المتوقعة للاختيار في هذه المسألة. وفي الحالات الاستثنائية، يعتبر صحيحاً، أنه يمكن فحص خياراً ما من قبل وسائل مادية أو عقبة مؤسسية. ولكن قلة من العقبات المطلقة - أغلبها ترفع فقط التكاليف، وبالتالي فإن عقوبة، إلحاق محاولة التصرف في ذلك هي محضورة - وحتّى هذا الفحص لخيار الخروج هو خيار سيكون مميز عن فرض عقوبات عليه. وبالنسبة

لأهدافنا الخاصة، بالتالي، سوف أعمل على استيعاب إجراءات الفحص من خيارات فئة من العقوبات، عندما أود أن أشير إلى خيار شاشات المراقبة في ما يتبع، وسوف أحمل في عقلي فقط تدابير اعتبار الفحص في الخيارات.

3. مجابهة تنظيم المحور المنحرف

بالنظر إلى أن العقوبات وشاشات المراقبة قد تمثل الأدوات المتاحة في التصميم المؤسسي، فإن السؤال هو كيف يمكننا نشرها في سبب الاحتراز من قابلية الميل لفساد السلطة وتعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة. هناك نوعان من الاستراتيجيات الواسعة في التنظيم والاستقرار. أحدهما يركز في المقام الأوّل على أولئك الذين سوف يخرجون على الفور في حالة عدم وجود ضوابط، والآخر على أولئك الذين سوف يميلون في المقام الأوّل على الامتثال: قد يمتلكون قابلية للفساد لكنهم لا يبدأون بالفساد. لذا أدعو الاستراتيجيات هذه على التوالي بـ استراتيجيات المحور المنحرف (Deviant-Centred) وإستراتيجيات المحور المذعن (Complier-Centred) للتصميم المؤسسي (Pettit 1996b). وأزعم هنا، بمستوى مجرد إلى حدّ ما، بمجابهة الاستراتيجية الأولى ومن ثمّ في المقطع الثاني أقدم أسباب دعم للاستراتيجية الثانية. وفي القسم الأخير من الفصل سأحاول أن أشير إلى ما يعتمد على استراتيجية الإذعان التي ينبغي الوصول إليها في الحياة الجمهورية.

تبدأ استراتيجية المحور المنحرف من الاعتقاد بأنَّه إذا كانت المصلحة الأنانية أو الفئوية تؤدي بالناس - بعض الناس، على أي حال - بعيداً عن الامتثال، إذن، علينا أن نبذل التدخلات المؤسسية التي

تضمن، على العكس من ذلك، أن التزام الخيار سيصبح مصلحة ذاتية لهؤلاء الشواذ. ويجب علينا زيادة حافز الناس للامتثال بواسطة التلاعب في أجور العمال في صالح الامتثال. فإذا كانت نتيجة المصلحة الذاتية المتوقعة للانحراف هي (س) وأن نتيجة المصلحة الذاتية المتوقعة للامتثال هي أمر أقل، إذن علينا أن فرض العقوبات التي تضمن أنه من خلالها يتم تدارك التوازن، على الأقل إلى حدّ ما. وينبغي أن يسترشد التصميم المؤسسي بواسطة هدف وضع مثل هذه المحفزات في المكان الذي يبقي المزيد والمزيد من المنحرفين المحتملين على المسار المطلوب.

إن الطريقة المثلى لتنفيذ استراتيجية المحور المنحرف في تحديد الدافع، إن وجدت، هي إلزام كلّ فرد والتأكيد على إنها في مكانها. ولكن، بطبيعة الحال، أن نهج المبني خصيصاً لن يكون ممكناً في عالمنا؛ حيث لا يمكننا فرض عقوبات مختلفة لمختلف الأفراد. وعليه، فكيف بعد ذلك يجب علينا المضي قُدماً في الاستراتيجية؟ الردّ واضح هو أننا يجب أن ننظر إلى المصلحة الذاتية الخاصة بالفرد تماماً ووضع العقوبات بمكانها التي تضمن على الأقل، أنه إذا أدين هذا الفرد بالانحراف، إذن ستكون العقوبة من نوع ومستوى تسبب لهم أسفاً على فعلتهم. أنا أقول يجب علينا أن نضمن هذه «على الأقل»، لأن الهدف من ردع هؤلاء الأفراد - ردعهم في ظلّ عدم اليقين ما إذا كان المنحرفون سيتم القبض عليهم وإدانتهم - قد يتطلب حتّى عقوبات أثقل.

الفكرة العامة لاستراتيجية المحور المنحرف، إذن، ستكون لتقديم المزيد من التحفيز لما هو ضروري أكثر، وذلك من أجل التأكيد أن الدافع هو كاف للجميع. ولعل النهج يصل إلى علاج كلّ من تلك التي تقيد،

وليس فقط تلك القابلة للفساد، ولكن باعتبارها فاسدة بنشاط. وربما أنهم ليسوا فاسدين بنشاط كما هو واقع الأمر؛ ربما التقليد الجمهوري، كما سبق تفسيره، هو السؤال الحقّ. لا يهم ذلك، أنها لا تزال سياسة جيدة، لذلك يقال، للحيلولة دون أن يكون ذلك الاحتمال الأسوأ (Brennan and Buchanan 1981). فالمدافعون عن الاستراتيجية يربطون أنفسهم بشكل طبيعي مع ماندفيل (Mandeville 1731: 332). فبالنسبة لهم أفضل نوع من الدستور هو الذي «لا يزال لم يهتز رغم أن معظم الرجال ثبت أنهم أشرار».

تعتبر استراتيجية المحور المنحرف غير جذابة بقدر كبير لكونها تطير بجناح واحد: لأنها تعتمد كلياً على العقوبات ولا ترى مكاناً هاماً لوجود شاشات الفحص. بل هي أيضاً غير جذابة بقدر ما يتطلب أن يكون أولئك الذين يديرون النظام يمتلكون صلاحيات معاقبة كبيرة وحتماً تمثل تهديداً في حدّ ذاتها. الذين سيحترسون من أولياء الأمور؟ (Quis custodiet custodes?) ولكن تلك الميزات هي على حدّة، لكونها تثير استراتيجية مجموعة متنوعة من المخاوف من النوع الذي يأتي في الصدارة مع الملاحظات الأخيرة حول كيفية التنظيم التي تُعطي في كثير من الأحيان نتائج عكسية.

هذه الملاحظات تبدأ من افتراض أن، نسبةً إلى اعتراف بعض المدافعين، الناس الذين هم غير منحرفين (Deviant) أو من غير عديمي الضمير (Knavish) باعتبار أن الاستراتيجية تعتبرهم كذلك. لنلقي نظرة على أنواع الاعتبارات التي تزن معنا، أو يبدو أنها موزونة معنا، في مجال العرض المشترك – أو – الحديقة المشتركة. وعلى ما يبدو أننا انتقلنا في تعاملنا مع الآخرين من خلال الاعتبارات إلى أن هناك ميلاً نحو مزاياهم

وجذبهم، لتسليط الضوء على ما هو متوقع منا وما يتطلب اللعب النظيف أو الصداقة، التي تهتم مباشرة بالصالح العام الذي يجعلنا قادرين معاً أن نحقق أو أنْ نتشارك كما في الماضي، وهلم جراً من خلال مجموعة متنوعة معقّدة من المواضيع التداولية. وهو ما يدلل أننا ليس فقط على ما يبدو انتقلنا في هذا الطريق بصورة أكثر أو أقل ما بين القطاعين العام والحماسية، بل نحن نعتقد بوضوح بصورة أو أخرى - أعتبر، في الواقع، أن تكون مسألة اعتقاد شائع - أننا استجبنا بصورة عامة للمطالبات التي تتجاوز الوثوق وأحياناً يتغلب ذلك على دعوات التقدير الذاتي. وهذا هو السبب في أننا لا نتردد في طرح بعضها البعض من أجل تفضيلها، لتثبيت مشاريعنا على أمل أن سيكون الآخرون أوفياء لالتزاماتهم السابقة، والسعي لاستشارة الآخرين في الثقة التي سوف يقدمونها لنا لجعلها أكثر أو أقل حيادية لكيفية سير الأمور.

ستكون هناك معجزة إذا كانت تلك الصورة التي تحافظ على علاقة بعضنا البعض مضللة للغاية. ففي السياقات المختلفة التي نمتلكها ليس هناك أي شكّ بأننا ننغمس بالمزيد من الاعتبارات التي تسعى ذاتياً؛ ولعل السوق هو أفصح مثالاً. وفي بعض من هذه السياقات التي لدينا ليس هناك أي شكّ في محاولة إخفاء ذلك السعي الذاتي في القصص الأكثر إغراءً لأنفسنا. ولكن ستكون هناك معجزة إذا كنا لم نتحرك في جزء لا بأس به بصورة أقل أو أكثر من الاعتبارات الحماسية الروحية العامة التي تتميّز في الصورة المشتركة لأنفسنا وزملائنا.

ستكون معجزة، لا سيما، إذا كانت هذه الاعتبارات لا تمسّك على الإطلاق بعالم السلطات العامة. لأنه لا يوجد سبب للاعتقاد بأنَّه عندما يذهب الناس إلى صناديق الاقتراع، أو تتدخل السلطة التشريعية أو

الإدارة، أو الخدمة في المحاكم أو البيروقراطية، ستكون هناك حساسية مؤطرة ثقافياً، لاعتبارات حماسية عامة تتبخر فجأة بصورة أكثر أو أقل. وعلى العكس من ذلك، يجب ضمان وجود الروح البارزة للسلوك العام الذي أنه حتّى في حالة حدوث فساد، فهو لم يكن الأوّل ولم يكن اللجوء إليه طبعياً.

إن أحد المدافعين عن إستراتيجية عديمي الضمير، دايفد هيوم (David Hume)، قد اقترح أن السياسة مختلفة، وإن الناس بصورة عامة فاسدون في هذا المجال. وأقر بأنَّ الناس هو حتماً ليسوا عديمي الضمير في التعاملات الشخصية، مشيراً إلى أن الخوف من الاعتقاد المشين يقيهم صادقين. لكنه يدعي أنه في السياسة يمكن أن يكون لديهم دائماً قضية مشتركة مع الفصيل الذي يشاركهم المصلحة، ويمكن أن تلبى رغبتهم من قبل ذلك الفصيل في شرف ضمن المجموعة. «شرف الاختيار الكبير على البشرية: لكن حيث هناك مجموعة كبيرة من الرجال يتصرفون معاً، هذا الاختيار هو، في حدّ كبير، قد أُزيل؛ منذ أن أصبح الرجل من المؤكّد أن يتم الموافقة عليه من قبل حزبه ما يعزز المصلحة المشتركة؛ وهو سرعان ما تعلم احتقار الصخب الآتي من خصومه» (Hume 1994: 24). ولكن إذا كانت تلك هي الحجة فقط، فحتّى هيوم يجب عليه أن يعترف بأنَّ الناس قد يكونوا بحماسية عامة في العديد من الأدوار العامة. لأنها ليست سوى بعض الأدوار - على سبيل المثال، في الأدوار التشريعية - التي تمكّن الناس من جعلها قضية مشتركة لهؤلاء الذين هم في فيصل الخدمة الذاتية ويتجاهلون الإهانة التي قد تجذب الذين هم خارج تلك المجموعة.

لنفترض، إذن، أنه، مع ذلك، أن الذين في السلطة هم ليسوا

دائماً فاسدين بنشاط؛ فهم بصورة طبيعية يمتلكون دعماً ثقافياً يميل نحو الاعتقاد بشروط الروح الحماسية ويتخذون قراراتهم على أساس حساس عام. ولعل هذا الافتراض قد يدعونا إلى النظر في الآثار المحتملة للعقوبات التي هي حول المحور المنحرف، ليس على المنحرفين الفاسدين النشطاء، ولكن بدلاً من ذلك على أولئك الذين يمتلكون تصرفاً مستقل ليتوافق مع كلّ المعايير العامة التي تحكم سلوكهم. وقد اتضح أن هناك مجموعة متنوعة من الآثار السلبية، وأنها قد تعطينا سبباً للتساؤل ما إذا كانت استراتيجية المحور المنحرف بإمكانها أن تفعل الكثير أو في الواقع يمكنها عمل أي خير؛ فهم يشيرون لنا نحو السبل التي يمكن للاستراتيجية أن تكون عكسية. ولكن النجاح هو الحال مع المنحرفين الطبيعيين، وأن ذلك قد يسبب للمطيعين الطبعيين القيام بفعل أسوأ من مما نتوقعه نحن.

المشكلة مع عقوبات المحور المنحرف هي أنها مصممة لعديمي الضمير الذين هم ضمن اعتبار التواصل مع الصورة غير المغرية لحافز والتزام لجميع الوكلاء الذين تنطبق عليهم هذه الحالة؛ وإلى المتوافقة بشكل طبيعي ممن قد يتأكد بصراحة إهانتهم. وسوف تكون العقوبات أو المكافآت هي المنطق الوحيد الممكن لافتراض أن أولئك هم الذين كانت تنطبق عليهم، على وجه التحديد، صفة عديمي الضمير أو الأشرار؛ وأنها ستكون من النوع أو المستوى الذي يجعلها، كما يمكننا أن نقول مناسبة لعديمي الضمير. فإن فرض مثل هذه العقوبات تميل إلى تفريط وتحطيم معنويات رابطة- الشرّ (Knave-apt) المتوافقة بشكل طبيعي، للحصول على دعمهم وللتشجيع المعادي، والعقلية الدفاعية فيما بينهم. أياً كان الاستعمال لديهم في السيطرة على الأشرار، من

المرجح أن يقابله آثار سيئة على الامتثال لتلك التي لها تأثير جيد، الذين لا يعتبرون عديمي الضمير بسبب تصرفاتهم. فتسجيل ساعات دخول العمال وخروجهم لمكاتبهم قد تبدو عملاً خجولاً للساعات المطلوبة، ولكن يمكن أيضاً أن تقوض التزام كلّ كادح بشكل طبيعي.

بطبيعة الحال، يمكن تجنب هذه المشكلة في بعض الحالات. لننظر في تلك العقوبة الملتصقة، في ظلّ سيادة القانون، بالمشرعين الذين يمررون تشريع شديد: العقوبة هي أن المشرعين سيعانون من الآثار القاسية للقوانين نفسها. فهذه العقوبة لا تتصل صورتها بهؤلاء المشرعين العديمي الضمير - هي ليست عقوبة مخادع - لأن دوافعهم محايدة، ولكون ذلك منتج جانبي لغيرها من متطلبات التشريع. أو النظر في زيادة العقوبات المشاركة في فحص كلّ من يدخل الربوع البرلمانية لحيازة أسلحة خطرة؛ وهذا يزيد من العقوبة المتوقعة، وإن لم تكن عقوبة فعلية، لحمل مثل هذا السلاح. فالعقوبة هي ليست جزاء عقوبة مخادع - إنها لا تمثل زيادة في جزاء رابطة الشرّ - لأنه من الضروري للوقاية من هذا الاحتمال الشديد وأنها لا تميز بين المشرعين وغيرهم؛ وكما في حالة أخرى، هو الدافع بشكل مستقل من افتراض الانحراف عن المشرعين. ولكنه من غير المرجح أن تكون العقوبة قد ابتكرت في ظلّ استراتيجية محور الانحراف للهروب عموماً من روابط الشرّ الملائمة لهذه الأسباب. طوعاً أو كرهاً، فإن العديد من العقوبات التي تدعمها استراتيجية سوف تمسّك صورة الناس التي ستكون غير جذابة جداً للتوافق الذي ينظم بشكل طبيعي.

عندما تكون عقوبة رابطة الشرّ، وعندما تكون غير مغرية أو إهانة للذين يتم تنظيمهم، فإن من المرجح أن يكون لها تأثير سلبي على

الامتثال لتلك التي قد تفكّر في (إذا كان التعبير غير جنسي أيضاً) كونها فرساناً (Le Grand 1996). سيكون عندها هذا الأثر السلبي ليس فقط مقبولاً بشكل حدسي؛ بل سيتم إثبات ذلك أيضاً في الأدبيات التجريبية في التنظيم (Ayres and Braithwaite 1992; Bardach and Kagan 1982; Brehm and Brehm 1981; Sunstein 1990a: ch. 3; Sunstein 1990b; Grabosky 1995; Brennan 1996). من دون الخوض في تفاصيل ذلك الأدب، لإنه قد يكون من المفيد سرد بعض من الأنماط الموثقة جيداً.

هناك ستة آثار بارزة تستحق الذكر بشكل خاص. وأنها لا تحتاج إلى شروح، لأنها ضمن المعقول الحدسي:

1. **إخفاء الفضيلة (Hiding of Virtue)**: العديد من الممتثلين من المرجح أن يكون دافعهم متأتي من خلال الشأن والثقة التي يكتسبون امتثالها: المزيد عن هذا ستتحدث عنه في وقت لاحق؛ ولكن هذا الدافع هو تقويض إذا ما كانت تلك المكافآت أو العقوبات هي عقوبة مخادع الناس الذين يمكن أن نتوقع فقط امتثالهم لينظر إليهم باعتبارهم محتالين حصيفين.

2. **الوسم (Labelling)**: الوسم، على الأقل عند تعليمه، هو وضع العلامة الفعالة في دفعهم للتصرف وفقاً للتسمية، وفرض عقوبة على رابطة الشرّ في طريقة لا تمييزية يمكن أن يكون لها تأثير في وصفها جميع الأطراف ذات الصلة، بما في ذلك المتوافقة بشكل طبيعي، والموصوفون بأنهم ضالون محتملين.

3. **عقوبة التبعية (Sanction-Dependency)**: حتّى إذا استمر

المذعنون للالتزام بوجود عقوبات رابطة الشرّ التي قد تصبح ممتثلة لـ العقوبة التابعة (Sanction-Dependent) - قد يصبح مشروطاً تحديد المكافآت أو العقوبات المناسبة - وأنها قد تكون أكثر عرضة للانحراف عندما يظهر إغراء مناسب.

4. **التحدي (Defiance)**: قد يشعر المذعنون أنفسهم بالاغتراب، ونقص القيمة (Undervalued)، والاستياء (Resentful)، وحتّى التحدي في مواجهة العقوبات التي تمثلهم كأطراف يحتاجون المشاهدة؛ ومن المرجح جداً أن يحد من دوافعهم للامتثال لمثل هذه المشاعر.

5. **الانتهاء من الرتب (Closing of Ranks)**: التعريف برابطة الشرّ، لا سيما العقوبات المعينة التي قد تؤثر على تطوير التضامن، بحيثُ إنّها لا تريد أن تتهم بعضها البعض، لرص صفوفهم حول أي شخص يقع تحت التهديد، وأن تتطور هذه العادة لتحويل اللوم على الأفراد أو المجموعات الأخرى.

6. **سوء الاختيار (Adverse Selection)**: بروز عقوبات رابطة الشرّ، سواء كانت مكافآت أو عقوبات، التي قد تعني إن المذعنين بعفوية لم يعدّ بإمكانهم أن ينجذبوا إلى المناصب العامة؛ وقد يكون انجذاب الناس لهؤلاء لن يمكن أن يقوض الدوافع بواسطة وجود مثل هذه العقوبات (Brennan 1996).

4. لأجل تنظيم محور الإذعان

إن الدافع وراء استراتيجية المحور المنحرف هو الحاجة للتعامل

مع المحتال :(Knave) هذا يعني، ما هو مع الشخص الأكثر فساداً بنشاط حولنا. وإن الدافع وراء محور الإذعان هو الحاجة للتعامل مع هذا النوع الأكبر من الأفراد العاديين الذين معظمهم وازني الرأي، حيث إنَّه مناسب في الطريقة الحماسية العامة. والفكرة هي، ينبغي للتصميم المؤسسي أن ينظر في المقام الأوّل إلى بناء التصرفات الإيجابية إلى هذا النوع من الأشخاص، في حين أن النظر في المرتبة الثانية يكون فقط في كيفية التعامل مع أولئك الفاسدين بنشاط. ويجب أن تُبنى على قوة، وتبحث عن وسائل لتحقيق الاستقرار في التصرفات المتوافقة، والنظر في وقت لاحق فقط في كيفية التعويض عن الضعف: كيفية الحماية ضدّ المشاكل التي ليست كذلك بطبيعة الحال متوافقة مع ارتفاع العطاء. سوف أعمل على تقديم استراتيجية محور الإذعان في ثلاثة مبادئ (نتبع فيها (Pettit 1996b)). المبدأ الأوّل يقول، ينبغي استكشاف إمكانيات الفحص قبل النظر في الخيارات المتاحة للمعاقبة؛ المبدأ الثاني، ينبغي أن تكون الأجهزة المعاقبة قد أدخلت لأبعد ما يمكن، دعماً تداولياً للحماسة العامة؛ المبدأ الثالث، يجب أن تكون أجهزة العقاب أيضاً ذات دافع فعال.

المبدأ الأوّل: شاشة الفحص والمراقبة قبل العقاب

المبدأ الأوّل، ينبغي علينا أن ننظر في التصميم المؤسسي لإمكانيات الفحص قبل التحقيق في احتمالات فرض العقوبات. فإذا كان بالإمكان فرز وكلاء السكان ذوي الصلة ممن هم في جزء معين من التصميم المؤسسي، بما يضمن تقديم كلّ الذين يبدون بصفة عامة غير صريحين، وبشكل خاص قد انتقلوا بصورة أقل أو أكثر إلى المصلحة الذاتية - أنّهم يميلون نحو التداول لاختياراتهم بعملية حماسية عامة بصورة أقل أو

أكثر وهو ما يعتبر سياقاً مناسباً للاختيار الذي في اليد - حيثُ قد يكون من الممكن حدوث ذلك، لضمان الدرجة المطلوبة من الامتثال من دون اللجوء إلى عقوبات الاحتيال الملائمة. مرة أخرى، إذا كانت مناسبة، يمكن وضع الخيارات الجديدة على قائمة البدائل المتاحة، وقد يكون من الممكن حث الناس على التصرف بشكل مناسب من دون تدخل مثل هذه العقوبات. وبطبيعة الحال، سوف لا تكون فرص الفحص متاحة دائماً، وحتّى عندما تكون متاحة، فإنها قد تكون مكلفة جداً لكي تكون ممكنة حقاً. ولكن إذا كانت متاحة، وإذا كانت مجدية حقاً، إذن يمكننا القول أن المبدأ الأوّل أنه إلى المصممين المؤسسيين الذين يجب عليهم محاولة استغلال ذلك.

إن أكثر أجهزة الفحص والمراقبة المعترف بها عموماً هي تلك المرتكزة على الوكيل الذي يحاول حجب بعض الأفراد ذوي الصلة في وضع معين. ولعل خير مثال على ذلك، هو الإجراء الذي حين يتم فيه التحري عن أعضاء لجنة التحكيم، وذلك لضمان عدم وجود أصدقاء أو أعداء للمتهم، حيث لا يتم تضمين المجموعة بأحد، قد يكون عرضة للتأثر معه أو ضده. فإذا كنا نتعامل مع مثل هذه المجموعة الفاحصة من الناس، إذن يمكننا ن نكون متفائلين إلى حدّ ما بأنهم سيتوافقون مع المعيار في محاولة منهم باستخدام ضميرهم، فيما إذا كانت تلك الأدلة يمكن تأسيس الذنب عليها بما لا يدع أي مجال للشكّ. وإذا كنا ليس كذلك، إذن فستطرح جميع أنواع المخاطر نفسها، ويبدو أنه ليس هناك سوى نموذج متطرف للمعاقبة - مع كلّ الصعوبات المصاحبة التي ناقشناها في وقت سابق - يمكنها أن تقدّم أي أمل في الحفاظ على المحلفين في هذا الخطّ.

ولكن إمكانية الفحص قد تشمل أيضاً فحص الناس فيها، فضلاً عن فحص هؤلاء الذين هم خارجها. لنفترض أننا نأمل أن يكون المحلفون عموماً قد انتقلوا من قيمة تداول الضمير، مع هدوء صوت المصلحة الذاتية، فإنّه إذا لم يكن الأمر كذلك، إذن ستتم معاقبة هؤلاء من خلال الرفض الذي من المرجح أن يثار في الآخرين باتّباعهم نهجاً متعجرف أكثر (Pettit 1993a: ch. 5; Brennan and Pettit 1993). وفي هذه الحالة، نحن لن نكتفي بالكشف عن إنهاء أي شخص لديه اهتمام خاص في النتيجة. وسنحاول أيضاً ضمان أن هناك مجموعة مختلطة من هيئة المحلفين، حيث يكون حقاً أن موقف المتعجرف يجذب الرفض وأن الضمير حقاً هو الذي سيفوز بالاستحسان؛ وسوف نحاول التركيز في فحص هيئة المحلفين المناسبة وكذلك التركيز على الفحوصات غير المناسبة التي أجريت. فإذا كانت مجموعة المحلفين من خلفية مماثلة، وإذا كان يتوقع عموماً أن بعض الأحكام في حقّ المتهم هي من شخص من هذه الخلفية، إذن قد يكون هناك المزيد من الموافقة على أنه فاز بها من خلال توافق التوقّع أكثر منه من خلال الضمير.

وبغض النظر عن فحص الوكلاء الذين هم في الخارج أو في الداخل، فنحن قد نحاول فرض الفحص على الخيارات؛ لا سيما، محاولة فحص الخيارات، كما رأينا سابقاً، خيارات الفحص الخارجة بصورة أكثر أو أقل ترقى إلى فرض شكل من أشكال المعاقبة. وعليه، لنمعن النظر في الترتيبات التي أصبح فيها الناس على حقّ لتقديم الشكاوى على طول قنوات معينة، أو يتم إعطاء المسؤولين في ظروف معينة فرصة لتفجير صافرة إنذار على الرؤساء، أو يتم تمكين هيئة المحلفين لطلب المشورة القانونية بشأن المسائل التي تنشأ في مداولاتها، أو يحدد البرلمان

إمكانية إحالة بعض القضايا إلى اللجنة. وتمثل الأجهزة هذه للفحص في الخيارات التي هي من جانب الوكلاء الذين هم في المسائلة، حيث يمكن أن تكون من الواضح ذات تأثيرات هامة على كيفية تصرف الناس القادة في المناصب الرسمية. فمثل الوكيل الفاحص، قد يسمح لنا فاحص الاختيارات تجنب اللجوء إلى عقوبات رابطة الشرّ. وقد يبدو أنها تعتمد على الحس السليم المشترك، بالنظر إلى الحجة المتبعة ضدّ استراتيجية المحور المنحرف، لاستكشاف كلّ تدابير الفحص هذه قبل النظر إلى ما يلزم من عقوبات.

إن مبدأ الفحص أولاً هو ليس مبدأ جذاب بحدّ ذاته فقط، بل هو أيضاً يناسب بشكل جيد الافتراض العام في التقليد الجمهوري، حيث يجب أن يصمم الدستور الأشياء - «الأشخاص المختارين من الأمة» (Sydney 1990: 558)- لتأتي الفضيلة أعلى. وقد عبر ماديسون عن روح المبدأ في الفيدرالية 57:

إن الهدف من كلّ دستور سياسي هو يجب، أو يجب أن يكون، أولاً للحصول على رجال الحكم الذين يملكون معظم الحكمة للتمييز، والافضيلة الأكثر متابعة، والصالح العام للمجتمع؛ وفي المكان المقابل، اتخاذ الاحتياطات الأكثر فعالة لإبقائها فاضلة في حين أنها لا تزال تمسّك بالثقة العامة (Madison et al. 1987: 343).

لقد تمّ تنفيذ المبدأ الأوّل وفق ما كان يراه مورتن وايت (Morton White) بالتأسيس على فكرة ماديسون في توجيه التصميم المؤسسي: ينبغي علينا أن نأخذ دافع مختلف من أفراد مختلفين ومن المجموعات على النحو الوارد، ومن ثمّ محاولة تخصيص الفرصة الباعثة للطريقة التي تشجع وجه الصالح العام الأفضل (White 1987).

المبدأ الثاني: العقوبات بطريقة دعم الإذعان

هناك الكثير، إذن، لفكرة ينبغي لنا في التصميم المؤسسي أن ننظر إلى مبادرات الفحص قبل اتخاذ أي تدخلات عقابية. المبدأ الثاني الذي أربطه مع استراتيجية محور الإذعان هو، ينبغي علينا النظر في المعاقبة فضلاً عن أجهزة الفحص ولكن، لا سيما، لفرض عقوبات على الأجهزة التي تدعم التوافق الطبيعي الذي وضعناه في الحكومة: بالنسبة إلى الأجهزة، حسب تعبير ماديسون، هي التي من شأنها أن تشكل الاحتياطات الأكثر فعالية لإبقائها فاضلة في حين أنها لا تزال تمسّك بالثقة العامة. ونظراً لفعالية الفحص، فقد لا نتمكن من تجنب العقوبات تماماً في تصميمنا إلى المؤسسات؟ وهذا يعني لا، لسببين على الأقل. السبب الأوّل، نحن نفترض أنه لا أحد في السلطة قابل للفساد، على أي حال، قد يكونوا في الواقع غير فاسدين؛ وبالتالي تغيب كلّ العقوبات التي هي من مثل الإفلات من العقاب الذي تقدّمه حلقة غايغز، وقد يكون لهم سبب جيد ليصبحوا فاسدين. السبب الثاني، غياب العقوبات التي قد تقوض تأكيدات العامة من الناس ككل وضمان المسؤولين غير الفاسدين - مع الآثار السيئة على امتثال الأفراد - أي إنَّ المسؤولين هم غير فاسدين عموماً.

ولكن إذا كانت هناك ضرورة من نوع ما لأجهزة فرض العقوبات، فعليه، هناك إصرار ينبغي أن يكون فيه إذعان مدعوم في ميزته. لقد رأينا في القسم الأوّل أنه يمكن لعقوبات رابطة الشرّ أن تنشّط تداول المصلحة الذاتية من جانب الوكلاء الذين سيتعرضون إلى الاسترشاد من خلال الاعتبارات الحماسية العامة بصورة أقل أو أكثر... - الاعتبارات، نحن قد نفترض من شأنها أن تدعم الامتثال - وإن القيام بذلك، يمكن أن

يؤدي إلى عوامل باتجاه عدم الامتثال. ولعل الدرس المستفاد من هذه الحجة هو، أن التصميم المؤسسي يجب أن يحاول تجنب مكافآت رابطة الشرّ والعقوبات التي من المحتمل أن تكون مثل هذا التأثير التخريبي. حيث يجب أن نبحث عن العقوبات التي تميل إلى الاحتفاظ بها وحتّى تعزيز الامتثال بعفوية.

هناك طريقة واحدة لضمان أن العقوبات أو المكافآت تعمل لتعزيز الامتثال العفوي، كما ذكرت سلفاً، وتلك الطريقة هي أن يتم وضع الأشياء بدافع العقوبات المحايدة. إن دافع تلك العقوبات المحايدة سيكون منطقياً من دون أي افتراضات احتيال عن هؤلاء الوكلاء الذين تنطبق عليهم هذه الطريقة، حيثُ إنَّ فرضها لا يعتبر إهانة أو تأليباً لهؤلاء الوكلاء. وبالتالي لا يوجد سبب حول لماذا ينبغي أن يكون وجود مثل هذه العقوبات والمكافآت له تأثير سلبي على الامتثال التلقائي (Spontaneous Compliance) للأفراد أو الجماعات الأكثر فضيلة.

هذه الملاحظة توجهنا نحو فئة واحدة من العقوبات التي ينبغي لنا أن ننظر من خلالها في وضع تنظيم استراتيجية محور الإذعان. ولكن هناك أيضاً فئة ثانية، تعتبر أكثر أهمية من العقوبات التي يمكننا النظر فيها لمتابعة تلك الاستراتيجية. وهي تلك العقوبات التي ليست فقط قد فشلت في أن تكون مهينة وتأليباً لأولئك الذين تفرض عليهم فحسب؛ بل أن نجاح نشرها بصورة إيجابية قد أغرى الوكلاء الذين هم تحت المسائلة. فهي مكافآت وغرامات لهذا المشروع الافتراضي، على الأقل عندما تكون فاعلة في تأمين الامتثال، لكي يكون الوكلاء فرساناً بدلاً من أن يكون محتالين وأشراراً، أي ما يعني أن يكون فضلاءً بدلاً من أن يكون فاسدين. ولكن لا تتم العقوبات لكونها محايدة فحسب، بل أن دافعهم

لذلك مبنيٌّ على أساس الثقة والإعجاب؛ إذا ما أردت، فأنّهم ذوي دوافع تفائلية.

إن أفضل وسيلة لإدخال هذه العقوبات قد تكون هي إعطاء مثال على ذلك. لنأخذ مرة أخرى لجنة التحكيم - أو في الواقع، أي لجنة ما - وحيث التوافق مع الآخرين، والنمط الحماسي العام من سلوك التصويت الضميري، وحيثُ إنَّ الأعضاء يعلمون بما يتطلب هذا (Abramson 1994). لنفترض أن لدينا فحص للهيئة المذكورة، بحيث لا أحد لديه مصلحة خاصة في النتائج، وأن اللجنة تمثل الانتشار الواسع في الرأي. ولنفترض أننا وضعنا عقوبات ضدّ الاقتحام والتخويف لضمان أن أفعال اللجنة يمكن أن تبقى سرية، ولا حاجة للمحلفين من أن يخشوا على سلامتهم. ولعل تلك التحرّكات قد تجعل من المرجح لمعظم أعضاء اللجنة أنهم سيطبقون ذلك على أنفسهم بشكل عفوي، ويوجزون ما في قرارة أنفسهم، ساعين لاتخاذ قرار ضميري: أنّهم يوحون بأنَّه، مع إثباط صوت المصلحة الذاتية، سيعرضون الناس مداولات الحماسة العامة التي تضمن التصويت الضميري.

ما هي أنواع العقوبات التي قد تكون داعمة لهذا النمط من التداول؟ كانت العادة مع أي لجنة تحكيم، ومع معظم اللجان، يدعو رئيس اللجنة الأعضاء للإعلان عن نوايا التصويت والدفاع عنها أمام الآخرين. فعندما يدافع الأعضاء أنفسهم، فالواجب عليهم فعل ذلك بحيث لا يعتمدون على مناشدتهم بالإمساك بأمور معينة، أو من منظور قطاعي، لكوننا قد فحصنا اللجنة، بحيثُ إنَّها لا تكدس عملها لصالح أي جهة من هذا القبيل. إلا إذا أعطى الأعضاء مبرراً جيداً لكيفية ميولهم في التصويت - مبرراً مقنعاً عبر وجهات نظر مختلفة - إذن، هم يمتلكون خسارة ماء

الوجه مع الآخرين؛ وبهذا يبدون هم سخفاء أو قد ألحقوا ضراراً. وهكذا يمكنن أن نرى في هذه الحالة الموصوفة أن هناك عقوبات في العمل التي قد يساعد على إبقاء أي شخص في الخطّ الذي يميل إلى الانحراف: على سبيل المثال، هو أي شخص صبور للوقت الذي يستغرقه للاجتماع الذي يعلن فيه عن آرائهم بطريقة قطعية (Pettit 1993a; Brennan and Pettit 1993). إن أي شخص يبتعد بهذه الطريقة سيفقد شأن الآخرين الذين هم في اللجنة.

إن المكافآت القائمة على الاحترام، والعقوبات التي تعمل في هذا السياق مثالاً التي أصفها بدافع التفاؤل، لكونها تختلف عن كونها مجرد دوافع حيادية، عقوبات. كما إنَّ وجود تلك المكافآت والعقوبات لا يعني أن تلك العوامل هي عوامل احتيالية: ذلك لا يعني، على سبيل المثال، أنهم لا يمتلكون مصلحة حقيقة ليكونوا أصحاب ضمير حيّ. كما أنه لا وجود لمجموعة العقوبات التي تظل محايدة بشأن مسألة ما إذا كانوا محتالين أم لا. وبالمقابل، بقدر ما هذا الآمر هو فعال في تأمين الامتثال، بقدر ما يستلم مكافأة لرأي سديد، أو بقدر ما يستلم عقوبة لتقديمه رأي سيئ، ومشروع صورة نظام لوكلاء باعتبارهم أصحاب ضمير في طابعهم الشخصي.

بالتأكيد لا أحد يمكنه أن يكسب هذه المكافأة بصورة كاملة، وليس لأحد أن يتجنب مثل هذه العقوبة تماماً - لا يُعطى المرء الاعتبار لكونه فاضل أو صاحب ضمير حيّ - إذا ما نُظر إليهم بفعل عملهم باعتبار ما إذا كانوا أفاضل رغم عدم كونهم غير أفاضل: إذا ما اتّخذ، على سبيل المثال، العمل على أساس كونه تصرف حميد من أجل الفوز بالاحترام. وإلى الحدّ الذي ينسب فيه السلوك لشيء آخر عبر دافع الفضيلة لحد

ما، على سبيل المثال، ينسب ذلك إلى الرغبة في الاحترام الذي يكسب احترام أقل. فكما لاحظ جون إلستر (Jon Elster 1983: 66)، ربما مع بعض المبالغة، «إن البديهية العامة في هذا المجال هي أن لا شيء متواضع في ذلك السلوك الذي يهدف إلى الإقناع». وهكذا، إلى الحدّ الذي تعمل على فرض عقوبات على أساس الاحترام، لدرجة أنهم فشلوا في تقديم الرأي السيئ، أو في الواقع قدموا فكرة جيدة، أنّهم قدموا صورة متملقة لوكلاء مقيدون. حيث يعمل نظام المعاقبة على أساس الصورة المتفائلة لأنواع من الشخصيات الذين هم معنيون.

فيما يتعلق بالعقوبات التي اتضحت لنا في حالة لجنة التحكيم هي من النوع الذي يمكن من حيث المبدأ أن تحشد في أي لجنة أو في أي محفل حيث هناك جدل سيجرى وقرار جماعي سيتخذ. ولكن العقوبات المتعلّقة بهذا الصدد يمكن أيضاً أن تعمل خارج إطار لجنة أو منتدى من أي نوع. ومن الواضح أن هذا الشكل العام قد يستمد أجر عظيم من الذي يجري النظر فيه جيداً، أو يعاني من العقوبة الكبيرة التي ينظر إليها بسوء، لا سيما، عندما تكون عقوبة لمسألة معروفة للجميع. وبوضوح يتعرض الموظف العمومي لعقوبات مماثلة، وبُعيد ذلك هناك وسائل - وسائل موثوقة ويمكن الاعتماد عليها - لمنح أو منع الاعتراف، كما هو الحال في الجوائز، والترقيات، والتكريم، وما شابه ذلك.

هناك تشابه مثير للاهتمام ما بين المعاقبة على أساس الشأن والمعاقبة بواسطة اليد الخفية: لنقل، أن العقوبة المزعومة التي تقنع باعة السوق الحرّ للبيع بسعر تنافسي. في حين تشمل اليد الخفية الناس في بلدان أخرى بالمكافأة أو المعاقبة لفعل أشياء معينة من دون أي قصد. في حين يدأب المشترون بصورة متعمدة على الذهاب بعيداً عن البائع

الذي أسعاره أعلى من الآخرين، فمثلاً، ولكن من غير قصد من قبلهم، إن ذلك يعني عقاب من مثل هذا البائع الذي يدفع البائع تجاه تسعير فقط بأسعار تنافسية فحسب. وعندما تنشر العقوبات الإيجابية أو السلبية بهذا الصدد فهي ردّ على ما يفعله وكيل ما، ومن دون مكافأة أو معاقبة تعتبر ليست متعمدة بهذا المعنى. لأن الاستجابة هي واحدة من التفكير الجيد أو السيئ للوكيل، فهي غير مقصودة بحدّ ذاتها أصلاً: لم تكن مقصودة تحت أي وصف، كونه موقف يكون فيه المدعى عليه ليس بإمكانه أن يساعد في التشكيل. وحيث إننا نتكلم عن اليد الخفية في الحالة الأولى فإنَّنا قد نحدد الفرق ما بين الحالتين والتأكيد على الطاقة، لنوع مستدام من الضغوط التي تمارس تحت رغبة الشأن - عن طريق التحدث هنا من جهة غير الملموسة (Pettit 1993a: ch. 5; Brennan and Pettit 1993).

يخبرنا المبدأ الثاني في تنظيم استراتيجية محور الإذعان أن فرض العقوبات هو أمرٌ ضروري وكذلك فحصها، ولكن يجب أن يكون هذا التبرير داعماً للامتثال العفوي أو الفاضل. لقد رأينا في القسم الأخير كيف تعرقل عقوبات المحور المنحرف، سواء كانت عقوبات أو مكافآة. أولئك الذين يتم التخلص منهم بشكل عفوي ليكون متوافق، ولعل الفكرة هنا هي أن العقوبات التي تدعمها شاشاتنا الفحصية لا ينبغي أن تكون من هذا القبيل. لقد شهدنا في هذا القسم بأنهم لن يكونوا مثل ذلك بالقدر الذي يشعرون بالدافع بشكل مستقل عن افتراض الاحتيال حول الوكلاء الذين هم ضمن المسائلة. فقد يكون الدافع محايد، كما هو الحال عندما يكون هناك سبب لوجودهم بخلاف قبول افتراض الاحتيال. أو، حتّى أفضل عندما يكون الدافع بتفاؤل، كما هو السبب عندما يكون تحققهم هو أن يعتبر الوكلا فاضلين. حيث تمثل مثل هذه

العقوبات دوافع تفاؤل، ربما تتمثل حصراً، من خلال العقوبات القائمة على الخصوص من جهة نظر غير ملموسة.

كما لاحظنا، يعتبر مبدأ شاشة الفحص الأولى مدعومة بشكل حسنٍ من قبل التقليد الجمهوري. لذا يجب علينا أيضاً أن نذكر أن التقليد يرتبط ارتباطاً وثيقاً، ارتباطاً بقدر ما يعود إلى شيشرون (Cicero)، مع الاعتماد على حوافز العار والمجد. فقد قدم جون لوك (John Locke 1975: 353-4) واحدة من العبارات التي تعتبر الأكثر لفتاً لوجهة النظر المشتركة في التقليد عموماً:

لأنه وإن كان الرجال يتحدون بجمعيات سياسية اجتماعية، فاستقالتهم قد تصل إلى الجمهور للتخلص من كلّ قوة لهم، بحيث لا يمكن أن تستخدم هذه القوة ضدّ أي زميل مواطن، أي أن ذلك أبعد أكثر من قانون البلد الموجه: إلا أنها لا تزال تحتفظ بقوة التفكير الجيد أو الإساءة، والموافقة أو الرفض لتصرفات أولئك الذين كانوا يعيشون بين، والتحدث مع: ومن خلال ذلك الاستحسان والكره المأسس فيما بينهم، فما الذي سيجعلهم يطالبون بالمعروف (Virtue) والمنكر (Vice).

سنعمل في وقت لاحق على استدعاء حوافز العار والمجد في جميع أنحاء التقليد الجمهوري. فمونتسكيو الشهير، على سبيل المثال، في جدله المعتدل يقول، وتعتبر الأنظمة الملكية الشرف - بما في ذلك الحكم الملكي الذي يخفي الجمهورية (Montesquieu 1989: 70) - نبض كلّ عمل. «في الدول الملكية والمعتدلة، السلطة محدودة بسبب ما هو نابض؛ أعني الشرف الذي يحكم وكأنه ملك على الأمير والشعب» (Montesquieu 1989: 30). مرة أخرى، تبدو حوافز العار والمجد موجودة في الأوراق الفيدرالية باعتبارها واحدة من اثنين من الأوراق

الكبيرة، جنباً إلى جنب مع إمكانية الاكتشاف والإقالة ضدّ التعسف في استخدام السلطة (Madison, et al. 1987: 406). ويقدم جوزيف بريستلي (Joseph Priestley 1993: 33) تحفظاً لامعاً على الفكرة التي هي قيد التساؤل. القضاة، باعتبارهم كائناً رجالياً، لا يمكن إلا أن يكونوا، في بعض التدبير، يحملون مشاعر الرجال الآخرين. ويمكنهم، بالتالي، أن لا يكونوا سعداء مع أنفسهم، إذا كانوا وأعين بأنَّ سلوكهم قد يعرضهم للكراهية العالمية، والاحتقار. ولا يمكن أن يكونوا غير مبالين تماماً لتسليط الضوء على شخصياتهم وسلوكهم الذي سيبان للأجيال القادمة.

وباعتبار أن النظام الجمهوري يتزامن زواله مع ظهور مفهوم اليد الخفية، فإن ذلك قد تزامن مع فقدان الثقة في إمكانية استخدام اليد غير الملموسة (Intangible Hand) من أجل دعم الفضيلة العامة. فحينما أعد دايفد هيوم (David Hume 1994: 24) اعترفه بأنَّ» الشرف هو اختيار عظيم على جنس البشر»، على سبيل المثال، أنه هو ذاته قد حان وقته للتفكير فيما إذا كان عمله وضيع، ومرتبط مع «فاسقين» (Debauchees) أُرستقراطينن و«مبذرين» (Spendthrifts) (صفحة 294). ولقد تبع رأيه هذا آراء من قبل آخرين، لا سيما من قبل الشخصية المؤثرة وليام بيلي (William Paley)، الذي ظهر في قصتنا في تراجع المفهوم الجمهوري للحرية. «يعتبر شرف القانون هو نظام من القواعد التي شيدت من قبل أنماط الناس، والحسابات التي تسهل المعاشرة مع بعضهم البعض، وليس لأي غرض آخر» (Paley 1825: 2).

وبصرف النظر عن التعاون مع الأُرستقراطية، وبروز التفكير بطريقة اليد الخفية التي قد ساعدت على التسبب في تراجع الاعتماد على الشرف والأمانة، فإن النموذج المباشر غير المرئي للتصميم المؤسسي

قد ينطوي على ترك الناس متابعة مصالحهم - متابعة بحياء، وتزوير الأمور بحيث تبقى المنفعة العامة منتجة. وبموجب هذا النموذج، فإن فكرة الاعتماد على قوى الإقرار وعدم الإقرار من أجل حصول الناس على توافق مع بعض الأنماط، قد تبدو لا تقل غرابتها عن الاعتماد على الفضيلة الأصيلة (Hirschman 1977). فأولئك الذين اتّبعوا ماندفيل (Mandeville) وسميث (Smith) في حماسهم لليد الخفية التي قادت من هذه الحقيقة المفهومية بالذات، لفقد الاهتمام في إمكانية استدعاء المكمل، اليد غير الملموسة من ناحية، ومع ذلك، هذا تماماً بسبب الاعتقاد في اليد الخفية. آدم سميث نفسه اعترف بقوتيهما:

الطبيعة، عندما شكلت الرجل للمجتمع وهبت له الرغبة الأصلية على الرجاء، والنفور الأصلي ليسيء لإخوته. علمته كيف يشعر بالسرور المفضل لهم، والألم غير المواتي لشأنهم. وسلمته الاستحسان الأكثر إغراءً والأكثر تواضعاً لذاته’ وعلمته الاستهجان لكبح أكثر وهجومية أكثر (Smith 1982: 116).

يبدو أن سميث قد رأى أن السبب الذي يجعل الناس تسعى أكثر وأكثر للسلع المادية الاقتصادية هو مناقشتهم عادة لهذه المسألة التي تضفي تميزاً، ومعياراً وفي نهاية المطاف احتراماً. فلا داعي أن نتابعه هنا في هذا، ولكن بالتأكيد أن المعقول أن نتبع تفكيره في أن الناس يهتمون بكلّ من المنافع المادية والفوائد التي تعتبر محترمة جداً بصورة أكثر أو أقل. فكلاً من تلك الرغبات لها مكانها في حياة الإنسان، حتّى ولو تمّ الإيفاء برفع واحدة من الفرص للوفاء للأخرى التي قد لا يوجد سبب للاعتقاد بأنها إما هي مستمدة بصورة بحتة، أو إنها قلق أساسي.

وعلى الرغم من الأدلة النفسية المقابلة لذلك (Baumeister and

(Leary 1995)، هناك نوعان من الحجج التي كثيراً ما يتم عرضها في الوقت الحاضر حول لماذا لا يمكننا الاعتماد على قوى الشأن. أحد هذه الحجج يرتبط بعلم الاجتماع، والآخر يرتبط بعلم الاقتصاد، ولعله من المفيد حقاً التعليق عليهما في ختام هذه المناقشة.

إن الحجة الاجتماعية هي الأقوى للإقرار وإن العمل المستهجن على نحو فعال لا وجود له إلا في المجتمعات الصغيرة الحجم، حيث يكون قليل التأثير أو سلطة له في الحداثة، إذ هو عالم مجهول (Toennies 1887). فمن السهل أن نرى ما يحفز هذا الفكر. فأنت تسير عموماً لتكون على معرفة بالآخرين الذين هم في مجتمع صغير؛ ولذا فمن المؤكّد أن الفائدة المرتبطة بشخص ما يلاحظ إنّك تفعل شيئاً جيداً، أو إنّك تفقد الرابطة مع هؤلاء الذين يرون إنّك تفعل شيئاً سيئاً، أنه يضاعف القدرة على التذكر وذلك هو أنت، الشخص المعترف به بواسطة وجهه أو اسمه، ومن فعل ذلك، ومن خلال القدرات ذات الصلة من أجل الإبلاغ عن الإجراءات الخاصة بك للآخرين.

ولكن هذا لا يعني أن قوى الموافقة والرفض ليس لها مكان في المجتمع الحديث، التي هي بصورة أقل أو أكثر مجهولة المجتمع (Braithwaite 1993). هناك نقطتان لهما صلة بذلك، الأولى هي يبدو إننا نعتز بالموافقة، ونقلق بشأن عدم الموافقة، حتّى وإن كنا غير معروفين للآخرين، أو، إذا كنا معروفون، حتّى عندما لا نملك المزيد من التعاملات مع الآخرين في هذه مسألة. لننظر في كيف يمكننا أنْ نتوانى في النظر في تفعيل شيئاً محرجاً، حتّى عندما يتعلق الآمر بالغرباء: فكر في أن هناك مَن يمرغ أنفك بإدارة دفة أخرى، على سبيل المثال، باعتبار أنه يمكنك الجلوس في ازدحام حركة المرور. والنظر في كيفية تقليص

الأنظار السخيفة لسياق من هذا القبيل في غرفة المحلفين، حيث أننا قد لا نرى مرة أخرى أن الناس الذين يشهدون حرجنا.

ولكن أن النظر بعيداً، قد يجعله يبالغ بسهولة في عدم الكشف عن هويته في المجتمع الحديث. في حين أننا قد نفتقر إلى كلّ اسم في الشارع لمدينة كبرى، وأن الإبهام يتسق تماماً مع كونها معروفة جيداً في مجموعة من الدوائر المتشابكة التي تملأ فضاء العالم الحديث. وبعض هذه الدوائر يكون نصف قطرها صغير، مثل دوائر الصداقة والعمل والاتحادات الرياضية؛ في حين أن البعض الآخر سوف تكون بوصلته أكثر من ذلك بكثير، مثل دوائر الأسرة الممتدة، والجمعيات المهنية، وحتّى شبكات البريد الإلكتروني. قد لا يكون هناك نفس التركيز في الاعتراف والهوية في العالم المعاصر الذي كان على نطاق صغير، ومجتمع ما قبل العصر الحديث. ولكن وجود التسمية بأشكال مختلفة كثيرة، ووجود المجتمعات الجزئية، قد يسهل وجود القوى الموافقة، والرافضة بمجرد كونها قوية كوجود الاسم في مجتمع واحد يرهق كلّ جانب من جوانب حياتك.

هناك سبب آخر للشكّ بقوة الموافقة وعدم الموافقة يمكن العثور عليه في التقليد الحديث للتفكير الاقتصادي. فقد جادل مختلف المفكرين ضدّ جدوى فكرة أن الناس قد يمارسون مهنة الشرطة التفويضية لأحدهم على الآخر في نمط معين من السلوك، وبالتالي قد يمكن التغلب على مأزق العمل الجماعي: قد بالتالي قد يمكن الحصول على واحد آخر لعرض نوع معين من الفضيلة. حيث يتم وصف المشكلة التي أثيرت في بعض الأحيان كما في معضلة التنفيذ.

أما الناس الفضلاء من تلقاء أنفسهم، كما يقال، فلا نحتاج في هذه

الحالة لتنفيذ الفضيلة؛ أو أنها ليست فضيلة عفوية، وفي هذه الحالة لا توجد إمكانية للحصول عليها لفرض الفضيلة. وتستمد هذه المشكلة من حقيقة زعم أنه إذا الامتثال انطوى على التكاليف الكافية لمنع السلوك المناسبة، فهناك تكاليف مرتبطة بالإنفاذ الذي يجب بالتساوي وأن تكون كافية لمنع إنفاذ مناسب. فقد وضع جيمس بوكانان James Buchanan) (132-3 :1975 فرضية حاسمة بإيجاز. «إنفاذ من عنصرين، الأوّل يجب اكتشاف الانتهاكات وتحديد المخالفين. والعنصر الثاني، أن تفرض عقوبة على المخالفين. وكلاهما من العناصر التي تشمل التكاليف» .(Taylor 1987: 30)

ولكن معضلة الإنفاذ لا تثير مشكلة كبيرة، لاحتمال أنه يجب على الناس أن يكون أحدهم شرطياً على الآخر، عبر فرض عقوبات سلبية واحترام إيجابي إلى أنماط معينة من السلوك (Pettit 1990). إذ يمكن للرؤية والوصول التأكد من ذلك، حيثُ إنَّ الناس لا يملكون ما يمكنهم من القيام بأي عمل لاكتشاف الانتهاكات وتحديد المخالفين. وإن الأكثر لفتاً للنظر، هو أن الناس ليس لديهم ما يمكنهم القيام بأي عمل من أجل التشكيل، ويفترض التشكيل، بواقع أعلى أو أدنى رأي لشخص آخر؛ من الجهة غير الملموسة التي تعمل من دون أي جهد مقصود. إن الخطأ الذي ارتكب من قبل أولئك الذين يعتقدون أن هناك حقاً معضلة تطبيق هو، التخيل بأنَّ الموافقة أو الرفض كلاهما يعني دائماً الخروج من طريقك للتعبير عن الموافقة وعدم الموافقة. ليس من الضروري أن يعني هذا. فالشعب يريد أن يتعلم بوضوح جيد لـ، وعدم التعلم بشدة لـ بغض النظر عن ما إذا كانت مشكلة تلك الأفكار في مدح شخصية أو لومها. وحتّى نتمكن من مكافأة أو معاقبة شخص ليفعلونه دون رفع إصبعه أو ينطق بكلمة واحدة.

المبدأ الثالث: هيكل العقوبات للتعامل مع الخداع الممكن

لقد رأينا، في إطار الإستراتيجية التي تركز على التصميم المؤسسي لمحور الإذعان، أنه ينبغي التحقيق في خيارات الفحص قبل إمكانية المعاقبة، وينبغي، لأبعد ما يمكن، أن تكون التدخلات المعاقبة داعمة لأولئك الذين يميلون إلى الامتثال. حيثُ إنَّ هناك خضوع صريح لعوامل المصلحة الذاتية الموجودة في أي مجال من مجالات الحياة الاجتماعية، ومع ذلك، وبما أننا جميعاً لدينا لحظات محضة لدوافع المصلحة الذاتية، فمن المهم في التصميم المؤسسي لتلك المنطقة التي وضعناها في مكان العقوبات أن تكون دوافعها فعالة لانعدام الضمير: العقوبات التي تكفي لتحفيز الأشرار على التركيز على استراتيجية محور الانحراف. هذا هو ما لدينا في مشورة المبدأ الثالث. يجب علينا أن نجد العقوبات التي هي قادرة على التكيف، ليست تلك التي مع التوافق فحسب، ولكن أيضاً مع أولئك الذين هم بصفة دائمة أو مؤقتة من الذين يكون تصرفهم أكثر قسوة.

إن هذا المبدأ سيكون إرضائياً للدرجة التي تمكننا من تحديد العقوبات التي هي ذات دوافع مستقلة، والتي تساعد على الحفاظ على حتّى عديمي الضمير ضمن الخطّ. ولكن ليس من السهل أن يأتي ذلك دائماً من خلال دوافع العقوبات المحايدة التي يمكن أن تقوم بهذا العمل. وفي حين قد تكون دوافع العقوبات المتفائلة متاحة بعمومية أكثر، فإنها غالباً ما تكون غير كافية للتعامل مع الأشرار: الرغبة في الشأن قد تكون ضئيلة أو لا يمسك بها هؤلاء الأفراد. ذلك ما علينا القيام به في مثل هذه الحالة؟ كيف يمكننا أن نضمن أنه حتّى الأشرار يمكن أن يكون لديهم دوافع؟ لا يوجد نظام سيكون مرضياً تماماً، للتأكد؛ حيث

لا يتضمن الأشرار تماماً. ولكن أي نظام معاقبة من النظم التي تستحق النظر فيها، يجب فيها وضع بعض القيود على الذين يميلون إلى أن يكونوا غير متوافقين. ويجب على النظام أن يكون قادراً على الحدّ من الضرر المحتمل الذي يمكن لغير الممتثلين القيام به، ويجب أن يكون قادراً على طمأنة الممتثلين بأنَّ جهودهم لا تستغل أو يسخر منها من خلال هؤلاء الذين يدلون بصورة مخالفة عنهم.

ولعل السبيل للخروج من هذه المشكلة هو التأكد من وضع العقوبات، لا سيما الغرامات، في تسلسل هرمي متصاعد (Ayres and Braithwaite 1992). فعند أدنى مستوى، يمكن أن تكون هناك العقوبات التي تنطبق على جميع السلطات العامة والتي هي الداعم المثالي للامتثال: أقول، عقوبات الإقناع والشأن. ولكن إذا كانت العقوبات على هذا المستوى الذي يثبت عدم قدرتها على الاحتفاظ بالخطّ - إذا تمّ العثور على شخص يخترق الأنظمة ذات الصلة ويبرهن على أنها كانت شيء من المخادعة - إذن يمكن للعقوبات أن تستند إلى ذلك، على مستوى عالي أكثر شدّة. ولعل هذه العملية يمكنها الاستمرار لعدة مراحل، المضي قُدماً نحو التسلسل الهرمي، حسبما وصفه إيرس وبريثويت باعتبار ذلك بندقية كبيرة. وأن هذه البندقية الكبيرة، بطبيعة الحال، ستكون عقوبة- مخادع (Knave-Apt) عرضة لإسقاط افتراض عدم الإغراء بخصوص الوكلاء الذين تنطبق عليهم. ولكن هذا لا يُلزم أن تكون المشكلة، بالنسبة إلى البندقية الكبيرة فإنّه سيشار بها لكلّ الوكلاء عموماً، فقط في هؤلاء الوكلاء الذين أثبتوا أنفسهم بأنهم غير متوافقين في ظلّ حيادية أو تفاؤل دوافع العقوبات.

يبدو أن هناك ضعفاً قاتلاً في النظام الذي تضمنه المبدآن الأوّل

والثاني، بالنسبة للضرر الذي يمكن أنْ يقوم به المحتال أو المخادع. إذ يمكنهما أن يوصيا بذلتهما بصورة نادرة في غياب شيء من مثل إمكانية التصعيد، مهما كانت عيوب البديل، استراتيجية المحور المنحرف. ولكن نظراً لإمكانية تصعيد العقوبات للتعامل مع الأشرار، اعتقد يمكننا أن نكون متفائلين إلى حدّ معقول بشأن استراتيجية محور الإذعان. حيث يمكننا الحفاظ على تركيزنا على المألوف، توافقية الأفراد، وفق ما توصي به الاستراتيجية، في حين هناك وجود للضمير الحيّ بشأن أحكام التعامل مع قيم المتطرفة لعديمي الضمير. وهذا يكمّل عرض استراتيجية محور التوافق (Compliant-Centred) التي قد أوصيت بمحاولة تحقيقها للاستقرار في الجمهورية المثالية. سأبقي الآن على توضيح أنواع القياس لأي استراتيجية تتم الإشارة إليها.

5. الاستراتيجية في الممارسة

(1) الدستورية والديمقراطية

إن أنصار الدستورية (Constitutionalist)، والجمهورية الديمقراطية التي تمّ وصفها في الفصل السابق، تقدّم صورة عن نموذج تلك الدولة التي تمتلك القدرة على الاغتنام، إذا كانت تحد من إرادة الوجود التعسفي - سواء كان ذلك بحسن نية أو إرادة سيئة - في الجهاز القسري للدولة. ولكن تدابير أنصار الدستورية والديمقراطية يوصون بأنَّ الحدّ من التعسفية يُعطي فرصة ضئيلة لإثبات مقاومة الجهود الحثيثة لدوافع المسؤولين القطاعيين؛ فهم كفيلون بأنَّ يتركوا ثغرة لهذا الادّعاء لاستغلال الصالح العام. وهذا هو السبب في أننا بحاجة لاستكشاف الموارد المتاحة لتحقيق الاستقرار في الجمهورية المثالية، وجعلها دليلاً ضدّ تقلبات الطبيعة البشرية.

قبل أن ننظر في كيفية الموارد التنظيمية التي تمّ تحديدها والتي يمكن أن تستخدم لتحقيق الاستقرار في الجمهورية المثالية، على أي حال من المهم أن ندرك أن أنصار الدستورية والتدابير الديمقراطية التي جادلت بها خلال تعبيري عن أشكال الجمهورية وبالفعل تمّ وضع ضوابط تنظيمية هامة. إن النظام الدستوري، والجمهورية الديمقراطية التي وصفتها قد تتضمن مجموعة متنوعة من أجهزة الفحص والمعاقبة – وبطبيعة الحال، بدافع استقلالية الأجهزة – لتعزيز استقرارها. وأنا لم أذكر هذا في إثارة مشكلة كيفية تحقيق الاستقرار في الجمهورية المثالية في بداية هذا الفصل. ولكن في ضوء مناقاشتنا لشاشات الفحص والعقوبات، ولاستقرار الاستراتيجيات المختلفة، يمكننا أنْ ندرك بسهولة وجود مثل هذه المثبتات في النظام الموصوف.

ينطوي على حالة إمبراطورية القانون متطلبات معينة، إنّه فعل الحكومة عِبر القانون، وليس على أساس كلّ حالة على حدة، لا سيما أن الحكومة تعمل من خلال القوانين التي تعتبر قوانين عامة، ليست بأثر رجعي، والصادر بشكل كافٍ، ودقيق، وما شابه ذلك. وأنه لا بدّ أن يعني أن مَن هم في الحكومة هم أكثر تقييداً بما من شأنه أن يكون أمراً خلاف ذلك، خصوصاً فيما يتعلق بالأشياء التي يرغبون القيام بها لتعزيز أهدافهم القطاعية. إن الشرط الموضوع – أنه يخضع لعقوبات باهضة – في القوانين في متناول العمل الفعال، قد يكون على خلاف مع تلك الجاذبية من وجهة الصالح العام. وأن للشرط أيضاً تأثير على وضع مختلف العقوبات الطارئة في مكان تأديب هؤلاء الذين هم ضمن الحكومة. لنمعن النظر في اشتراط أن يكون القانون هو تطبيق لأولئك الذين جعلوه وكذلك للآخرين. وهذا يعني أنه إذا كان هؤلاء الذين هم

في الحكومة قد سنوا قوانين سيئة، لنقل مثلاً، القوانين المفرطة الشدة أو فرض الضرائب، فإنّه سيكون لديهم معاناة من الآثار السيئة لهذه القوانين من خلال القواسم المشتركة مع الآخرين. «أنّهم قد يؤدون بقوانينهم إلى الحروب التي تضر والمعاهدات المخزية، والقوانين الجائرة»، وفق اعتبار ألغرنون سيدني (Algernon Sidney 1990: 571). «ومع ذلك، عندما تتم إنتهاء دورة مسؤوليتهم، فإنّه يجب عليهم أن يتحملوا العبء قدر الآخرين».

يتطلب قيد تشتت السلطة أن تكون التشريعية، يجب عموماً أن تضع القرارات التنفيذية، والقضائية في ايادي منفصلة، كما إنَّ القرارات التشريعية يجب أن توضع بيد مجالس أخرى، أو ما شابه ذلك. ولعل هذا القيد يعتبر آمراً ضرورياً، كما قلنا، إذا كانت السلطات لا تمتلك وضع القوى التعسفية؛ مثل حالة إمبراطورية القانون، والدافع وراء استقلاليتها. لكن القيد يخدم أيضاً في مضمار جعل احتمال أن تكون السلطات أكثر فساداً على الرغم من أنها قد تكون، ملتصقة مستقبلاً بطريق الفضيلة: وهو ما يعني، ستضطلع مكاتبهم بإيلاء الاعتبار الواجب للصالح العام المجرد. فالقيد يزيل بشكل فعال بعض الخيارات من قائمة البدائل في السيطرة على أي من السلطات ذات الصلة؛ وبالتالي ما إذا كانت ترغب في ذلك أم لا، لا يمكن للمشرعين تحديد الكيفية التي سيتم بها تطبيق القوانين المتأطرة في الحالات الفردية. والقيد يعني أن السلطات مسؤولة بطرق مختلفة مع بعضها البعض، وبالتالي، تخضع للمعاقبة المتبادلة؛ لذلك، يمكن للسلطة التشريعية أن تضع اللوم على السلطة التنفيذية لعدم تنفيذ القوانين بشكل صحيح، كما يمكن للقضاء أن يوجه نقده للسلطة التشريعية من خلال إيجاد القوانين التي تعمل على حفظ بعض الأحكام الدستورية (Pasquino 1994: 114).

الشرط الأخير للدستورية الذي ذكرته كان مبدأ مكافحة الأغلبية (Counter-Majoritarian)، ووفقاً لذلك ينبغي أن يكون دائماً هذا الشرط أكثر وليس أقل صعوبة لمن هم في السلطة لتغيير بعض المجالات الهامة للقانون. ويخدم هذا الشرط مثل الشرطين السابقين، حراسة التدبير الهام ضدّ تأثير تلك المصالح الفئوية، ولا سيّما مصالح الأغلبية تلك التي قد يحدث أن تكون ممثلة في الحكومة. وهو ما يعني أن خيارات الأغلبية قد استبعدت بسهولة خارج المحكمة وعلى نحو فعال، وأنه يجب على مَن هم في الحكومة أن يتتبعوا مسارات أكثر صعوبة واختبار إذا ما أريد لها أن تنجح في الحصول على تغييرات في القوانين ذات الصلة. كما إنَّ هذا الشرط سوف لا يكون بمثابة الحماية ضدّ الإرادة التعسفية فحسب؛ بل سيذهب هذا أيضاً ليكون بمثابة مصدر للاستقرار في البيئة حيث قد تنجح فيه ائتلافات الأغلبية لانحناء الأمور لأغراضهم الشخصية.

ولكن لا تنطوي الدستورية لوحدها بالضرورة على وجود أجهزة لتحقيق الاستقرار في الجمهورية فحسب؛ بل لا بدّ للعملية الديمقراطية التي وصفناها مسبقاً أن يكون لها تأثير مماثل. والحقيقة، أن الذين هم في السلطة، مطلوبون على أساس أنهم حالة معرفة مشتركة، وقراراتهم مؤسسة على اعتبار أنها وسيلة عامة جيدة، وأن هناك معياراً متصلاً لا بدّ أن يكون حكمهم مرتبطاً برأي الجمهور. وهذا يعني أنهم قادرون على الفوز الواضح برأي جديد لأنفسهم من خلال الموافقة، والموافقة الواضحة، لمطالب مكاتبهم. وهو ما يعني أنه لربما سيواجهون الخزي، والعار إذا ما حاولوا استخدام مناصبهم للسعي من أجل تحقيق غايات

خاصة بهم. وفي ظلّ النظام التنافسي(*) (Contestatory Regime)، بعد كلّ هذا، ليس هناك سلطة آمنة للتحدي لتعرض.

ثمة عنصر هام ومنفرد في صورة الديمقراطية التنافسية (Contestatory Democracy) هي الهيئة التشريعية التي تعتبر أيضاً تداولية، وليست فقط بمعنى اتخاذ القرارات استناداً إلى اعتبارات ذات اهتمام مشترك، ولكن بالمعنى الذي يمثل غرفة نقاش شاملة وتفاعلية. وهنا خاصة يمكننا أن نرى مصدر مهم، عقوبات مبنية على الاحترام (Regard-Based Sanctions). وأن مثل هذه الغرفة ستؤدي إلى العمل، في أفضل حالاتها، بطريقة لجنة التحكيم التي نوقشت في القسم السابق؛ لقد أُريد لها أن تكون منبراً حيث يتم فيها مكافأة الأعضاء للقول بأمانة عن ما تراه من مصالح مشتركة، وتتم معاقبتهم بسبب جدلهم القطاعي أو الطائفي أو الطريقة غير المبالية. لقد وضع كاس سنشتاين (Cass Sunstein 1993b: 244) نقطة مقنعة: الشرط المبرر بخصوص الشأن العام - القوة الحضارية للنفاق - يمكن أن يسهم أيضاً في تحقيق نتائج الشأن العام (Public-Regarding). ذلك قد «يغسل» التفضيلات من خلال منع بعض حجج المجال العام، بما في ذلك، على سبيل المثال، تلك التي تنطوي على العنصرية أو الجنسية أو التحيزية. إنها قد تدفع حتّى بشأن التحوّل في التفضيلات والقيم، ببساطة عن طريق الارتشاء أو تبريرات الشأن الذاتية التي تبدو خارج الحدود.

(*) تعني النظام التنافسي (Contestatory Regime)، هو ذلك النظام الذي يخوض الصراع من أجل تحقيق شيء، أو العمل أو عملية التنازع والتجادل. ويوصف أيضاً من قبل بعض المفكرين بأنّه نظام النضال من أجل التفوق والانتصار بين منافسيه، على سبيل المثال تباري أسبانيا وإنجلترا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي للسيطرة على أعماق البحار. وبالتالي فإن نظام المتباري هو النظام الذي يؤدي بشكل تام لاختلاف رؤيا المتبارين ليملي أحدهم على الآخر في حال سيطرته (المترجم).

يربط نقاش التعليق على السلطة التأديبية (Disciplinary Power) هذا مع موضوع مألوف في أعمال يورغن هابرماس (Juergen Habermas 1989; 1990). يتخيل هابرماس أنه، باعتبار الأطراف المختلفة تأتي لتقديم أسباب مع وضد خيارات مختلفة، سيكون مضطراً للقول فيما يتعلق بغير الفئوية التي هي من النوع الذي يمكن اللجوء إلى أياً كان؛ كما هو الحال، أنّهم يميلون إلى استيعاب هذه العادة التي أصبحت منفصلة حقاً، حيث يناقشون مجلس الشيوخ (Elster 1986b; Pettit 1982; Goodin 1992a: ch. 7). إن أحد الأسباب التي تجعل الناس قد يكونوا ملزمين لأن يجادلوا في هذه الشروط - ولو أنها لا تميل تلقائياً إلى القيام بذلك - هو إما حدوث هذا وإلا فأنها لا يمكن أن تتمتع بقبول وموافقة زملائهم في المنتدى.

إذن، إن مثبتات تصميم مشروع الجمهورية المثالية الذي نمتلكه، هو ليس بالضرورة إشراك المختلف معه جذرياً في تحديد الأشكال الدستورية، والأشكال الديمقراطية - يجب على دولة الجمهورية أن تفترض أنه إذا كانت تحد من وجود الإرادة التعسفية. فالشكل يتكلم بوضوح بأنَّه يجب على الجمهورية أن تفترض فيما إذا كان لا ضرورة لوجود سيطرة تعني توضيح الشكل في ظلّ الأجهزة الوفيرة المتاحة لحفظ أمن الموظفين العامين. وعلى وجه الخصوص، بطبيعة الحال، هذا يعني وضع العديد من الأجهزة ذات دوافع مستقلة في مكان العقوبات الاعتيادية بدافع مستقل - حتّى لا يكون هناك أي مشكلة من النوع الذي ينشأ مع تنظيم المحور المنحرف. فقد يكون نشر المكافآت والعقوبات بدافع محايد، كما هو الحال مع العقوبات التي تفرضها مختلف القيود الدستورية، أو قد يكون الدافع تفاؤلياً، كما هو الحال مع فرض العقوبات المقدمة على أساس الشأن في ظلّ الديمقراطية التداولية.

في إطار التقليد الجمهوري نفسه، تسير مؤسسة تحديد أشكال الجمهورية المثالثة جنباً إلى جنب مع إيجاد أفضل وسيلة لتنظيم الجمهوري (Philp 1996). وهكذا عندما وصف بعض الكُتاب من مثل جيمز هارينغتون (James Harrington 1992) الخطوط العريضة لرؤيتهم المثالية، فأنّهم كانوا قلقون بقدر كبير من وسائل تقديم التخيلية المستقرة، كما كان ذلك مع التعبير عن رؤيتهم. فقد أشاع التمييز بين النظرية السياسية المثالية جون راولز (John Rawls 1971) الذي كان ينظر إلى المثل الأعلى للمجتمع العادل في التجريد لمشكلة عدم الامتثال، ولعل هذا النوع من الناحية النظرية هو الأكثر واقعية، حيثُ إنَّ من شأنه أن ينظر فيما هو مطلوب فقط في ظلّ الامتثال الجزئي (Pettit 1994a). فقد لا يحقق التمييز معنى كبيراً للتقاليد الجمهورية. ففي هذا التقليد، والمثل الأعلى للجمهورية حيث لا تسيطر السلطة - المثل الأعلى للجمهورية حيث الإرادة التعسفية هي كحد أدنى - هي تكاد تميزها من المثل الأعلى للجمهورية، حيث يتم فحص السلطات على نحو فعال ومتوازن: توجّه فعال نحو مسارات الفضيلة.

ولكن على الرغم من أن الجمهورية المثالية قد تنطوي بالفعل على تنظيمية مختلفة، وتدابير استقرار نفسية، فمن الواضح أيضاً أن هناك العديد من الوسائل الأخرى المتاحة لمتابعة استقرارها. إن مفتاح المرور الرئيسي لوضع وسائل الرقابة والاستقرار يكمن في استكشاف المبادئ المختلفة لدعم استراتيجية تنظيم محور الإذعان. وهناك بعض الملاحظات المختصرة حول كلّ المبدأ الذي يشير إلى نوع البحوث التي يجب اتّباعها هنا؛ كما كان من قبل، لا يمكن تحديد التدابير المحددة التي ينبغي وضعها في المكان في وقت مبكر من التحقيق التجريبي.

(2) مبدأ محور الإذعان الأوّل

يقدم مبدأ الفحص والمراقبة الأوّل المشورة لنا لكي ننظر في إمكانيات الفحص قبل أن ننظر في أي مكان آخر، ونحن نطرح التساؤل بخصوص أفضل السبل لضمان مرونة واستقرار الجمهورية المثالية. حيث تعجّ هذه الاحتمالات، ونحن نأمل أن يكون أولئك المسؤولون عن المكتب التشريعي أنهم حقاً يستحقون المنصب بصورة معقولة، بقدر ما هو دور الأحزاب جاف في اختيار المرشحين: لنقل، حتّى الآن تعين المنظمات الحزبية المحلية لجنتها لتحديد من هو المرشح الأكثر جاذبية. ونحن نأمل أن أولئك المرشحين للمكاتب في الحكومة هم من العيار المعقول للحدّ الذي يكون فيه للأحداث دور جديد جاف، أو، إن لم يكن الأطراف بشكل عام، على الأقل أعضاء الحزب التي انتخبت للمجلس التشريعي. ونحن نأمل أن المعينين في المناصب البيروقراطية في الإدارة، وكذلك المعينين على مقاعد البدلاء، سوف يكونون مؤهلين تأهيلاً مناسباً حتّى الآن، كما أنَّ هناك إجراءات تدقيق مختلفة، وإجراءات تأكيد، للتخلص ممن لا يستحق.

هناك احتمالات فرز المرشحين المناسبين للمناصب العامة، وكذلك فحص الخروج منها لمن هم غير مناسبين. وعليه، فإن اللجنة التي تمارس تأثير الفحص السلبي هي أيضاً بمثابة لجنة البحث التي تخرج من مسعاها لأنواع المرشحين الذين يفترض بهم أن يثبتوا مَن هم الأكثر جاذبية للحزب، للحكومة، للجمهور، أو أياً كان. أو قد يكون المرشحون من الذين يتم اختيارهم قد رشح بطريقة تهدف إلى انتقاء تلك الخاصة المناسبة بالنسبة للمكتب. من الواضح، كما هو الحال مع شاشات الفحص السلبية، أن هذه الأجهزة قد يساء استخدامها:

أقول، أنهم قد يكونون متحيزين نحو تلك الرؤية بدلاً من تلك التي نحو الفضيلة. ولكن من الواضح أيضاً، كما اعتقد، أنه يجب تصميم بعض مؤسسات تخيلية للكشف عن طرق فحص موثوق في ما هو جيد، وإخراج الفحوصات السيئة.

قد تنشأ إمكانيات الفحص مع الإجراءات والمبادرات وكذلك مع الأفراد. وهكذا فإننا قد نفحص في الإجراءات التي تمكّن الناس من اتخاذ المطالبات والشكاوى، أو إحالة المسائل إلى لجان مستقلة، أو لاستدعاء مشورة الخبراء، أو لتهب صافرة إنذار على أحد الرؤساء. ومن الواضح أننا نتمكن من استخدام مثل أجهزة الفرز هذه، قبل أن ننظر في أي وقت مضى في مبادرات المعاقبة، لجعل نتيجة ما أكثر احتمالاً. فلنفترض، على سبيل المثال، أنه من الصعب الحصول على سياسيين لاتخاذ قرارات عقلانية حول قضايا معينة - لنقل، على قضايا الضمير أو الجريمة أو السياسة النقدية - بسبب الضغوطات التي يتعرضون إليها الناخبون الذين سيخضعون لهم. فإذا كان لنا أن نفحص في إمكانية هؤلاء الساسة الذين يمكن أن يشيروا بهذا الأمر إلى لجنة من الخبراء الذين لن يخضعوا لضغوط مماثلة، إذن، أننا قد نجعل من السهل تحقيق النتيجة المرجوة. قد يكون الساسة سعداء لنقل المسؤولية ويمكن أن يكون الخبراء على أتم الاستعداد للقيام بها بحيادية أفضل؛ بعد كلّ شيء، وأنها ستكون دوافع مستقلة لوضع حدّ لذاتهم باعتبارهم قضاة وأعين ونزيهين.

(3) مبدأ محور الإذعان الثاني

إن وضع شاشات الفحص في مكانها المناسب، يتطلب منا أن ننظر استراتيجية محور الإذعان في العقوبات التي يمكن أن تعمل في

الفضاءات التقديرية المتروكة من قبل شاشات الفحص تلك التي يمكن أن تفعل ذلك من دون تقويض التصرفات المتوافقة بشكل طبيعي. ومع ذلك، يجب علينا أنْ نستكشف العقوبات بدافع مستقل عن افتراض أن المسؤولين أشرار أو محتالين؛ وبعض هذه العقوبات قادرة على أن تكون ذات دوافع محايدة؛ وستكون عقوبات يمكنها أن تدافع عن الآخر، وذات أسس مؤسسية، أقول لأسباب تتعلّق بضرورة الجمهورية للحدّ من وجود الإرادة التعسفية. ولكن من الأرجح أن تكون العقوبات الأكثر جدارة بالاستكشاف هي تلك المكافآة ذات الدوافع التفاؤلية، والعقوبات التي تعتمد على حبّ الناس للاحترام.

هذه العقوبات ستكون متاحة تحت ثلاثة شروط. الشرط الأوّل، أنّها مسألة معروفة للجميع في المجتمع الذي يطبق معايير معينة في تولي المناصب العامة ذات الصلة. الشرط الثاني، أن أي شخص يسيء لتلك المعايير ويعمل ضدها سوف ينظر إليه بسوء، وأن أياً يسجل في سلوكيته تجاه هذه المعاير بعداً حسناً ينظر إليه بأنّه قد حقق نتائج حسنة. أما الشرط الثالث، هناك مبدأ التعبير الحرّ والنزيه الذي أنشئ في المجتمع - روح التصرف الصحيح المجرد (Forthrightness) - كافياً لضمان أن مواقف الناس من الموافقة أو رفضها، يمكن أن يكون متكهناً بسهولة مما يقولون، لا بل من ما لا يقولون (Pettit 1994b). ليس هناك إمكانية للحصول على عقوبات الشأن في المكان ما لم يكون هناك تصوّر مشترك لما يستحق الشأن، إيجابياً أو سلبياً، إلا إذا كان أداء الوكلاء فيما يتعلق بالمعايير واضح، وإلا إذا كانت مواقف الناس رداً على إدراك الأداء هو تكهن أفعال موثوقة. فعندما يكون شخصاً ما صريحاً، فإنه يتصرف بشكل مباشر، وواضح، وحتّى مباشر دون التواء. وعلى العكس من الصريح، قد يكون المرء مراوغ ماكر، غير مباشر، وملتو.

لقد تمت مناقشة هذه الملاحظات لأهميتها في إنشاء منتديات مناقشة أخلاقيات الحياة العامة، ولربما للبحث عن اتفاق بشأن المعايير المناسبة للسلوك: بشأن المعايير المناسبة للسياسيين والوزراء، على سبيل المثال، معايير لأعضاء البيروقراطية وأعضاء الهيئات العامة، وللاعبين في نظام العدالة الجنائية، بدءاً من القضاة إلى المحامين وضباط الشرطة وحراس السجن، لأولئك في وسائل الإعلام الذين يجففون الدور الرقابي الحاسم في الحياة العامة. حيث تجادل هذه الملاحظات بصورة متساوية في أهمية وضع قنوات موثوقة للدعاية والمعلومات في مكانها، بحيث يتم من خلالها جلب أداء انتباه الأطراف المعنية بشكل منهجي. كما تجادل هذه الملاحظات، أخيراً، في أهمية ضمان، حتّى الآن يمكن أن يكون هذا مضموناً، أن هناك مبدأ معمول به عند الناس الذين يتحدثون عنما في أذهانهم، ذلك أن ما يقولونه ولا يقولون في النقد أو الثناء على المسؤولين الذي يعتبر تواصلاً فعالاً لمواقفهم.

قد أبدو ساذجاً بما يكفي إذا وضعت الثقة في السلطة بيد غير مادية، لذا أود أن أُعبر عن ذلك بأنَّه قد لا تكون هناك قدرة على تحقيق الكثير ما لم يتم دعم اليد غير المادية في عملها من خلال إجراءات الفحص الجذرية. لنأخذ حالة الشرطة، أنا لا أفترض أن التركيز الناشئ في أخلاق الشرطة، هو شرط متزايد من الشفافية، وروح التعبير الصريح لفعل الكثير لتحسين سلوك الشرطة، واختصار الخطوات التي يجري اتخاذها لضمان عدم تعرض الشرطة، لأنها غالباً ما تكون في الوقت الراهن، إلى أنواع الإغراء من جهات توريد المخدرات غير المشروعة ووضع الشرطة بطريقهم. ولا أعتقد أن التحرّكات ستحقق الكثير في هذا المجال من دون بعض الفحص ضدّ ظهورهم وظهورنا عقلياً،

بأنَّ ضباط الشرطة غالباً ما يزعمون أنهم سيكونون بجانب الجمهور. ولعلي أقول شيئاً هنا حول أنواع شاشات الفحص التي قد تقي من هذه الإمكانيات؛ لكنني أُريد أن أؤكد هنا، بما أن المبدأ الأوّل له ذلك، فإن مثل هذا الفحص ضروري بالتأكيد، وأن معاقبة اليد غير المادية سيكون من المرجح أن تضع الكثير من العلامات في غيابها.

إن فكرة وجود المجلس التشريعي، وفكرة جعل تلك الحكومة مسؤولة أمام هذا المجلس، يوجهنا نحو مجموعة من الترتيبات التي يجب أن تعزز اقتصاديات الشأن المناسبة. ولأنه حيث يكون هناك مثل هذا المجلس فسيكون هناك عادة شعور راسخ من المعايير ذات الصلة، وسوف تكون هناك قنوات منتظمة للمعلومات والدعاية، وستكون هناك ثقافة التصرف الصحيح المجرد في النقد والثناء للأعضاء. فالجمعية العمومية ومختلف اللجان الحزبية الفرعية، إذن، هي تلك المنتديات التي قد يتوقع الأعضاء أنها تعاني أو تزدهر في حصص الشأن، باعتبار أن ذلك يتم بوضوح لكل ما هو متوقع وما هو كان قد تحقق. ولعل هذه الترتيبات لتعبئة الشأن يجب تقويتها في الثقافة حيث أفعال البرلمان التي تجلب انتباه الجمهور بسرعة وبسرعة إلى، جذب الثناء أو اللوم من خلال التغطية الإعلامية والتعليق.

ونحن نعلم جميعاً أن مثل هذه الترتيبات يمكن الحصول عليها بشكل قد يكون منحرف كأحزاب سياسة رص الصفوف، كما وسائل الإعلام التي تتأثر للمصالح الفئوية، والعديد من المفاسد الأخرى التي تمسّك بها الجمهورية في إجراءاتها. ولكن من حيث المبدأ، يجب أن تكون هناك سبل لضمان التشغيل السليم للنظام. ويجب أن يكون هناك طرق لاستغلال حوافز الشأن المرتبطة بحيث يمكن أن تشعر الأطراف

بالخزي إذا لم تفعل على رص الصفوف بشكل مفرط، أو أن تحس المؤسسة الإعلامية بالخزي من عملها - لنقل، ذلك بفضل لجنة المراقبة - إذا ما تمّ الحكم بعدم عرض الوضع العادل للحقائق. فإذا كان طرف ما لم يمسك وصوله إلى السخرية في الوطنية والمنتديات الدولية - لنقل، في وسائل الإعلام، أو بين الحركات الاجتماعية المختلفة - إذن، أنه جعل بعض ما يظهره أفضل ومستمر بصورة أكثر من فصيل قطاعات مخجلة. وإذا كان لاتخاذ مثل هذا المعرض لكونه أكثر من فصيل، إذن عليه أن يتبنى التشكيل الجانبي للحماسية العامة. وعلى ذلك الطرف أن يكون قادراً على تقديم نفسه، بصورة أكثر أو أقل مصداقية، كمجموعة تشعر بالقلق بشأن الصالح العام، الذي يختلف من مجموعة حماسية عامة أخرى فقط في اتخاذ وجهة نظر مختلفة حول كيفية الترويج الجيد هو الأفضل.

ما هي أجهزة المعاقبة تلك التي تميل على الشخصيات المعروفة غير البرلمانية: البيروقراطيين والقضاة، وما شابه ذلك؟ ولعل أن أهم شيء يمكن أن نلاحظه هنا هو أنَّ التعيين والتعزيز هما الوسيلتان الرئيسيتان لكسب الاحترام الإيجابي للناس في هذه المساحات، لأن عدم التعيين وعدم التعزيز هما الوسيلتان الرئيسيتان للمعاناة السلبية. وهكذا، فحتّى الآن يمكن للجان المنظمة بشكل جيد أن تكون مسؤولة عن التعيينات والترقيات، حيث فيها كلّ ما يدعو لتوقّع الحوافز المتعلّقة والتي تعمل بشكل جيد. ولكن من الجدير بالذكر أيضاً أن القاضي، أو في الواقع البيروقراطي، يكسب الاحترام الإيجابي في الأوساط ذات الصلة من خلال امتلاكهم قرارات مؤيدة في الاستئناف، وتعرضهم إلى الشأن السلبي من خلال وجود تلك القرارات التي انقلبت بمحتواها. إن نظام

الاعتراف المهني يحكم حياة هؤلاء في مقاعد البدلاء والبيروقراطية، ويقدم أملاً كبيراً في النشر الفعال لضوابط آلية الاحترام.

(4) مبدأ محور الإذعان الثالث

ما تبقى في نهاية المطاف هو أن أذكر في هذا الاستعراض أن هناك قياس ثالث من شأنه أن تكون فيه استراتيجية محور الإذعان مباشرة إلينا، كما إننا سنبحث عن طرق قد نأمل منها أن تحقق وتراقب مَن هم في السلطة، وبالتالي يتم تحقيق الاستقرار في الجمهورية المثالية. ولكن لا يجب علينا فقط أن نحقق كلّ ما يمكن القيام به في الكشف عن عوامل وإجراءات، ووضع عقوبات دعم الإذعان في مكانها. بل ينبغي علينا أن ننظر أيضاً في كيفية ترتيب تصعيد العقوبات التي قد تكون ضرورية من أجل التعامل مع المحتال الحقيقي: الشخص الذي يتدبر الوصول إلى موقع السلطة والذي، كان هناك، غير عازم بإصرار على ملاحقة الأغراض الشخصية أو الفئوية الخاصة بهم.

على طول هذه المناقشة تمّ افتراض أن يخضع مَن هم في السلطة للعقوبات القانونية العادية مثل أي شخص آخر. وقد تكون هناك حاجة لبعض الامتيازات للممارسة السليمة للمهام البرلمانية أو القضائية؛ فإذا كان النقاش يجب أن يكون مفتوحاً وقوياً، على سبيل المثال، فإنّه قد يكون من الضروري توفير الحماية للمساهمين البرلمانيين ضدّ اتهامات التشهير المعينة. ولكن لنفترض أن العقوبات العادية للقانون سوف تغطي العديد من الجرائم الخطيرة من قبل الناس في السلطة، مثل جرائم المخالفات المالية والسرقة والعنف الجسدي، أو أي شيء من هذا القبيل. وأود أيضاً أن نفترض أن من هم في السلطة سيكونون خاضعين لبعض العقوبات الخاصة والشديدة جداً التي هي دافع محايد للمتطلبات

الدستورية والديمقراطية. ولعل أحد الأمثلة هنا، قد تكون عقوبة الاتهام البرلماني لبعض الجرائم في الوظائف العامة. فعندما يعطي تقدير كبير للموظفين العموميين، فإن الطريقة الوحيدة للحماية ضدّ وجود الإرادة التعسفية قد تكون إنشاء وسائط صارمة للتدقيق البرلماني، والتهعد باتهامهم في حالة الانتهاكات التي تأتي تحت الضوء.

إن العقوبات العادية للقانون، والعقوبات الخاصة لهذه الأنواع، ينبغي أن تكون حارسة في مقياس كبير ضدّ الأشرار والمحتالين الذين قد يجدون طريقهم إلى الحكومة. ولكن حتّى مع تلك الجرائم التي لا تجتذب مثل هذه العقوبات، يجب أن تكون هناك وسيلة لزيادة العقوبات على معتادي تكرار الإجرام، وتستهدف الأشرار والمحتالين. فعلى سبيل المثال، الوزير الذي يتم توبيخه في جريمته الأولى، يجب أن نتوقع أن يتنحى في الثانية، وأن يحرم من شغل المنصب في المرة الثالثة، وهلم جرا. فما لم يكن هناك تصعيد من هذا النوع، قد يكون هناك أمل ضئيل في ردع الأشرار الحقيقيين، والأسوأ من ذلك، سيكون هناك أمل ضئيل للتخلص منهم وجعلهم خارج الحياة العامة.

الاستنتاج

إن مسألة الحرية الجمهورية من خلال حجة الفصل السابق، هي سبب الدستورية والديمقراطية، ولكن تلك المصطلحات من مثل «الدستورية» و»الديمقراطية»، والمطلحات الأخرى أيضاً من مثل «الحرية» و»الجمهورية» تمتلك ميلاً للحصول على رسملتها. ومع أن قيمة الأفكار المقابلة تمتلك ميلاً لجذب الأنفاس، في كثير من الأحيان تكون حمقاء، متفانية. لذا آمل أن أحد تأثيرات هذا الفصل قد يكون إزالة الغموض عن المثالية وقد سعيت إلى توضيح ذلك، والكشف على أنه

كهدف يعتمد الترويج له على الترتيبات الأساسية للمسار ورتابته.

كان من المعتاد في وقت سابق من القرن العشرين الإحالة باستخفاف إلى الفابيون وغيرهم من مصلحي التفكير العملي باعتبارهم «عمال الغاز والماء الاشتراكيين». ولكن لم يعد واضحاً جداً ما إذا كان هناك استخفاف في تحقيق هذه الأرقام. هم قد تركوا لنا إرثاً ليس أكثر صلابة وجاذبية من أي شيء يمكن أن يعزى إليهم بصورة أكثر رومانسية، الرفاق يحلّقون عالياً (High-Flying Comrades). إن ما أريد أن أجادل فيه في متن هذا الكتاب هو نوع من جمهورية عمال الماء والغاز. ومن المؤكّد أن الهدف من ذلك هو الإعفاء في ظلّ المُثل العليا للحرية باعتبارها عدم سيطرة مزدهرة. وبالتأكيد إن الإعفاء يتطلب نظاماً دستورياً يكون بموجبه حكماً ديمقراطياً. ولكن الدستورية والديمقراطية تأتيان بالاستقرار من خلال الترتيبات التي لم تعد فكرياً خدعة للبنية التحتية لعمال الماء والغاز.

قد لا يكاد أن يكون هناك واقع أكثر رتابة في الحياة السياسية، على سبيل المثال من واقع اللجنة. فبعد ما إذا كانت حجة هذا الفصل مبنية على الخطوط الصحيحة، إذن قد يكون لدينا إيمان جمهوري يعتمد بشكل حاسم على الحصول على معظم هذا المسار من المؤسسات، للعمل بشكل صحيح. حيث تتألف اللجنة من مجموعة من الأفراد الذين تمّ اختيارهم لوقت معين أو لمهمة معينة: في الطعون وتقديم التوصيات؛ للبحث عن المرشحين وإجراء تعيينات؛ لتعزيز أو رفض تلك التي في العمل الحالي؛ أو للتحقيق في الاتهامات والأداء الاستعراضي. قد تحمل صفة رسمية جداً، كما هو الحال في الهيئة القضائية مثل لجنة التحكيم، أو الهيئة التنفيذية مثل مجلس الوزراء، أو قد يكون لديك الحالة التي هي أكثر أو أقل رسمية. فاللجنة هي أنزيم للجسم السياسي،

على الأقل ضمن التصوّر الجمهوري لتلك السيطرة.

هناك ميل في العديد من الدوائر المعاصرة للتنديد باللجان باعتبارها غير تمثيلية. فقد تكون اللجان غير تمثيلية بمعنى عدم تعيينها بواسطة انتخابات ديمقراطية. ولكن بشكل ثابت مع عدم انتخابها، قد تكون تمثيلية بمعنى آخر لتجسد النقاط الرئيسيّة للرأي الذي يكون موجود في المجتمع. وبشكل ثابت مع عدم انتخابها، مما ينتج عنه غالباً الصمود لأفضل فرصة متاحة لوجود قرارات على أساس غير تعسفي: على أساس أن يحكم فعلياً خارج سيطرة المصالح الفئوية أو الأفكار الفئوية.

اللجان بطبيعة الحال، كما نعرف، قد تفشل في كثير من الأحيان. وقد تكون لجنة مكدسة، على الرغم من أفضل إجراءات التدقيق المتبعة فيها، مع أولئك الذين يهتمون اهتماماً خاصاً بالنتيجة؛ أو تأثير الرغبة في الشأن التي يمكن تحييدها على الرغم من الجهود المبذولة في ضمان السرية، عن طريق التخويف الخارجي. مرة أخرى، يمكن أن تُبطل اللجنة من خلال عدم رغبة الأعضاء متابعة التحقيق المشترك لأسباب أي حكم صادر. أو، الأكثر أساساً لا يزال، قد يكون قد قوض الترتيبات، قبل ظهور الانقسامات في المجتمع التي تجعل بعض الأعضاء مستعدون لتقديم انفسهم على أنهم «وقحين» في تعاملهم مع الآخرين. ويمكن للمجتمع الذي أصبح منقسماً أن يكون أعضاء لجنته لا يهتمون إلا بشأن تلك الموجودات في الثقافات الفرعية الخاصة بهم، إذا كان التقسيم يتعلق أساساً باللون أو العقيدة، على سبيل المثال، الطبقة أو الجنس.

إذا كان لنا أن نبني رؤية الجمهوري السياسية، إذن سؤالنا الملح يجب أن يكون واضحاً ليميل التحقيق نحو مسار الحالة، مثل كيفية

ضمان الأطار الرفيع لمستوى اللجان. وهذه الأنواع من القضية قد تشعر مكيافيلي وهارينغتون ومونتسكيو بالقلق، فضلًا عن مؤلّفي رسائل كاتو والأوراق الفيدرالية. وهي أسئلة تشكيل وإعادة تشكيل المؤسسات؛ لا سيما، أنها أسئلة حول أفضل السبل لجعلها تخدم مؤسسات قضية حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة.

لقد أهمل المنظرون السياسيون لفترة طويلة مثل هذه الأسئلة لصالح المزيد من المسائل الميتافيزيقية أو الاساسية. لقد فضلوا أن ننفق أكثر وقت تفكيرنا في معنى الموافقة، أو طبيعة العدالة، أو أساس الالتزام السياسي من ما لديهم من أسئلة حول القضايا الدنيوية التصميم المؤسساتي. وقد اختاروا أن يعملوا على تفعيل النظرية المثالية، في عبارة جون راولز، بدلاً من ذلك النوع من النظرية الذي من شأنه أن يخبرنا أن أفضل السبل لتحقيق أهداف شعبنا بالفعل، عالم غير متكامل. إن هذه التشكيلة الشرفية من التحليل المؤسسي قد تكون متسقة مع بعض الفلسفات السياسية، ولكن ذلك قد يعني انتهاء أي قلق جدي من أجل الحرية باعتبارها عدم سيطرة.

الفصل الثامن

الجمهورية الحضارية

أعتقد أن المؤسسات في الفصول الثلاثة السابقة قد تميزت بصورة لا غنى عنها بتعزيز مفهوم الجمهورية الغني بالحرية وفق ما وصفناها سابقاً. وأعتقد أيضاً أنها تتناسب بشكل جيد مع التقليد الجمهوري للفكر المؤسسي والتصميم. ولكن، إن هذه المؤسسات قد لا تستطيع تحقيق ذاتها من تلقاء نفسها. فهي أجهزة ميكانيكية، سوف تكتسب الحياة والزخم حينما يمكنها الحصول على مكان لها في عادات قلوب الناس.

لنفترض أن الناس لم يتماثلوا بشكل عام مع تلك المؤسسات. ولنفترض أن الناس تعتبرها إملاءات غريبة، على سبيل المثال، ينظر بازدراء أو عدم ثقة لأولئك الذين دافعوا عن شرعيتها والذين عملوا على تنفيذها. هل هناك أي فرصة لتبقى المؤسسات طويلاً في المكان الذي هي فيه؟ بالتأكيد لا. ليست هناك مؤسسات قانونية بحتة تمتلك فرصة للبقاء على مستوى كبير من الاستلاب الشعبي أو الشكّ. لا يوجد نظام قانوني لديه أمل في أن يكون فعال إذا كان القانون لا يحظى بقدر كبير من الإيمان والاحترام. فكما قال الدكتور جونسون (Dr Johnson) إن البلد

الذي يكون في حالة سيئة يخضع فقط بما هو بموجب القانون لأن الأشياء تحدث وليس بالإمكان توفير القوانين لها» (Boswell 1970: 274).

ما سيكون ضرورياً، مراراً وراء تصميم قوانين جمهورية مناسبة، لنجاح هذا النوع من النظام الذي كنا نهدف إليه؟ ويمكننا أن نفترض أن القوانين التي قمنا بتصميمها حقاً لا تخدم قضية عدم السيطرة بشكل جيد؛ ويمكننا أن نفترض أنها تصف أهداف مناسبة وأشكال للجمهورية، وأنها تستحدث جهازاً يحتمل أن يكون فعال لتنظيم المسؤولين في الجمهورية. ما هي تلك القوانين التي سيتطلب أن تكون من خلال المكملات إذا الحرية كما عدم سيطرة سوف تكون حقاً متقدمة؟ الجواب هو، في كلمة واحدة، المعايير. يجب أن يكون القانون جزءاً لا يتجزء من شبكة المعايير التي تحكم على نحو فعال، وبشكل مستقل عن تسلط الدولة (State Coercion)، في مجال المجتمع المدني. المجتمع المدني هو مجتمع في ظلّ جانب من جوانب الأسرية الإضافية، بالاقتران مع البنية السياسية؛ وهو شكل للمجتمع الذي يتجاوز الحدود الضيقة للولاء الأسري، ولكن هذا بدقة لا يتطلب وجود الدولة القسرية (Taylor 1995: Essay 11; Gellner 1994; (Coercive State) (Kumar 1993 وإذا كانت الدولة قادرة على العثور على مكان في قلوب الناس، وإذا كانت قوانين الدولة حقاً فعالة، عليه سوف تكون تلك القوانين موجودة لتعمل في تعاون مع المعايير التي يتم وضعها، أو تأتي لإنشائها في مجال المجتمع المدني. يجب أن تعطي القوانين الدعم للمعايير ويجب على المعايير أن تعطي الدعم للقوانين.

تلك النقطة ليس فيها ما هو أصيل. إن أهمية وجود معايير مدنية تمّ الاعتراف بها لتتناغم مع القوانين السياسية، كانت منذ الأيام الأولى

للتقليد الجمهوري. فعلى سبيل المثال، كان مكيافيلي واضحاً جداً حين قال، أنه ليس هناك أي آمل لفرض القوانين الجمهورية في المجتمع الذي لا يمكن دائماً أن يميزها فعلياً من خلال الأخلاق الحميدة (buoni costumi) (Rubenstein 1991: 51). إنّه يقول «باعتبار الأخلاق الحميدة مجردة، إذا أريد لها أن تكون محافظة، قد تحتاج للقوانيين، وبالتالي فإن القوانين، إذا أريد لها أن تكون بالإمكان ملاحظتها، فهي بحاجة إلى الأخلاق الحميدة» (Machiavelli 1965: 241).

قد تكون بعض المعايير المطلوبة من قبل مجتمع النظام الجمهوري واسعة، وتميل نحو كيف يجب لأي شخص في المجتمع أن يتصرف. فالبعض الآخر قد يكون محدداً لتلك الموجودة في بعض الأدوار أو المجموعات. ويمكن أن تؤثر على كيف يجب على شخص في الوظائف العامة أن يتصرف، على سبيل المثال، أو في الكيفية التي ينبغي أن يتصرف شخص ما إذا كان عضواً في أقلية محرومة. وفي كلتا الحالتين قد تتطلب مجموعة معايير متنوعة من الاستجابات الداعمة للقانون. ولعل الاستجابة المطلوبة هو نوع من السلوك الذي يحدث أيضاً ويحدده القانون، كما هو الحال عندما تدين معايير الإجراءات ذاتها التي تمّ تعريفها على أنها جرائم جنائية؛ ربما هو أي سلوك يفرضه القانون، كما هو الحال عندما تتطلب المعايير امتثال الاتفاقيات المعمول بها قانوناً مثل السير على اليمين أو اليسار؛ ربما هو نوع من السلوك الذي يساعد على تطبيق القانون، كما هو الحال عندما تتطلب قواعد المواطنين على الإبلاغ عن الجرائم؛ أو ربما أنه سلوك مصمم لجعل القانون يستجيب لبعض المشاكل التي هي حتّى الآن مهملة، كما هو الحال عندما توجب المعايير الناس أن تكون منتقدة وإيضاحية حول عدم كفاية القوانين.

نحن نعرف ما يعني أن تكون بعض الأشكال المؤسسية التي وضعتها القوانين. ولكن ما معنى أن يكون بدلاً من مجرد مسألة ذوق مشترك في المكان، نقول أن هناك معايير موجودة وأن العمل جاري في وئام مع هذه القوانين؟ لنفترض على سبيل المثال، أن هناك معايير مدنية للتأثير الذي يجب أن يسهم في أي جهد جماعي يحقق الفائدة التي كنت قد شاركت فيها. أن ما ينطوي على ما تمّ قوله هو أن مثل هذه المعايير - مثل المعايير الواسعة للمجتمع - قد تمّ تأسيسها؟ (Pettit 1990).

شيء واحد يشارك في أي حالة من هذا القبيل هو الادعاء بأنَّ الأطراف ذات الصلة - في حالة المجتمع - هي قاعدة واسعة، وأن الناس في المجتمع ككل بصفة عامة يلتزمون الانتظام في السؤال التالي: في هذه الحالة، أنهم يميلون إلى المساهمة في الجهود الجماعية التي نستفيد منها. لم يكن ذلك صحيحاً، ولم يتم إنشاء المعايير في المجتمع: إنها تمثل شيئاً أكبر من مجرد رغبة لم تتحقق أو وصفة طبّية. لكنه لن يكون كافياً للمعيار الذي سينشأ، أنه أمر من الانتظام السلوكي في المجتمع. هل كان هذا كافياً، إذن سيكون المعيار الذي يجعل الناس نيام في الليل أو يبقيهم دافئين، أو أنه يمكنهم طبخ لحومهم: تلك الأسس هي ليست بمعايير بأي معنى بديهي، ولا تتعدى أن تكون فقط مسائل من الذوق السليم. وماذا بعد هو ضروري للمعيار الذي سينشأ، علاوة على أن ذلك أمر من الانتظام في السلوك؟

عندما يكون هناك معيار ما بدلاً من مجرد مسألة ذوق مشترك في المكان، إذن الفرق البارز سيكون هو توافق الأطراف ذات الصلة عموماً بالسلوك في السؤال و/ أو موافقتهم على عدم وجود مثل هذا السلوك. وإذا قلنا أنه معيار في مجتمع معين يجب أن يساهم في أي مؤسسة

جماعية فأنَّ الفوائد التي من ثمّ نقصدها ضمناً، هي ليست فقط أن الناس يميلون إلى اتخاذ هذه المساهمات، بل أن الناس قد يميلون أيضاً إلى موافقة مع أي شخص يقدم لهم أو عدم الموافقة على أي شخص يفشل في القيام بذلك. ويمكن أن يفاجأوا باكتشاف أن شخصاً ما يفضل النوم أثناء النهار، أو أنه لا يحافظ على دفئه، أو أكل اللحوم غير المطبوخة؛ لكنهم، في الأمور الأخرى متساوون، وأنهم سيكونون بصورة أقل أوأكثر غير مبالين بهذا الاكتشاف. كما إنَّ الناس قد لا يتفاجؤون فقط، على أي حال، لاكتشاف أن شخصاً ما فشل في المساهمة في الجهد الجماعي الذي قد يستفيد منه الشخص: لا، على أي حال، إذا كان هناك ما قد يسيء لما هو ضدّ القاعدة المعمول بها، على نطاق المجتمع. أنّهم يميلون إلى رفض الفشل في المساهمة؛ أنّهم يميلون إلى الاعتقاد سوءاً بالشخص المعني.

إذا كان هذا هو المعيار في المجتمع، فبناءً على ذلك، فأن ما إذا شخص ما، وجب عليه أن يتصرف بطريقة معينة، إذن أولاً، أن الأطراف ذات الصلة قد تتصرف عادة وفق هذه الطريقة؛ وثانياً، إن الأطراف ذات العلاقة سيوافقون على تصرف أي شخص في سلوك هذه الطريقة و/ أو عدم الموافقة على أي شخص يفشل بالقيام في ذلك. فالموافقة أو عدمها بالمعنى ذي الصلة سيؤدي إلى امتلاكنا تصرفاً للثناء أو القاء اللوم على الشخص وجهاً لوجه، أو على الأرجح، في غيابه - إذا سنحت الفرصة المناسبة نفسها. إننا أحياناً نوافق أو لا نوافق بهذا المعنى، على أساس أن السلوك في المسألة يتناسب أو لا يتناسب مع الأغراض الخاصة بنا. ولكن عندما يكون هناك معيار مدني في السؤال، لا سيما معيار يتم مشاركته مع الآخرين، إذن فمن الطبيعي أن نفترض أن الموافقة المطلوبة

أو الرفض سوف يتحقق على أسس أكثر حيادية: على أساس أنه يتناسب أو لا يتناسب مع الأغراض الأخرى إلى جانب الوكيل، أو أن يشجع أو لا يشجع على مصالح المجتمع باعتبارها ككل أو من مجموعة أخرى ذات صلة.

لا بدّ لأي شيء ما أن يؤسس معياراً، ومع ذلك، لتأسيس ذلك لا بدّ للمعيار أن يمتلك ثلاثة شروط أيضاً التي أهمها الوفاء بالشرط الثالث. وعليه لا يجب فقط أن يكون السلوك مسألة للامتثال العام ومسألة موافقة عامة بين الأطراف المعنية فحسب. فالموافقة على التساؤل لا بدّ أن يساعد على ضمان الامتثال. والحقيقة أن الناس يوافقون على أي شخص يساهم في قضية عامة، أو أنهم لا يوافقون على أي شخص يفشل في المساهمة، حيث يجب أن نجعل من المرجح أو أنه أكثر أمناً هو أن الناس سيسهمون فعلاً في هذا النمط. ولكن، هذا الشرط ضعيف جداً، لأنه يتحدث عن شيء وعن مدى فعالية أن ينبغي أن تكون الموافقة لضمان الامتثال، ولكن لا شيء من هذا يعتبر أقل أهمية. إنّه يخدمنا في وضع علامة لقواعد حقيقية من أنماط السلوك، التي تجذب عادة الموافقة، ولكن يجب أن تكون بأي حال من الأحوال تتأثر بالموافقة. فقد يكون هناك انتظام وهو أن الناس يأكلون كلّ يوم، وربما يكون من النمط الذي يوافق عليه الناس عموماً. ولكن، بالنظر إلى أن السبب الذي يدفع الناس لكي تأكل كلّ يوم، فمن غير المرجح للتواصل مع الحقيقة أن تكون هذه هي الموافقة، فنحن قلما نذهب لوصف هذا الانتظام على أساس أنه معيار.

ومن أجل أن يكون الانتظام معياراً، إذن، عناصر الامتثال والموافقة التي قد قمت بتحديدها يجب أن تشارك بنشاط مع بعضها البعض؛ لأنه

ليس بمقدورهم البقاء بتراكيبية خاملة (Inert Apposition). وقد تنخرط عناصر الامتثال والموافقة مع بعضها البعض، على سبيل المثال، إلى أقصى الحدود التي يشجع فيها الآباء أطفالهم على اعتماد المعايير التي تبين أن ما هو ضروري يجب الحصول على موافقة الوالدين. أو أنها قد تشارك في الفضيلة لحقيقة أن يتفق الناس الأفاضل مع المعايير بصورة عفوية، بصورة قليلة هي كلياً أو بشكل دائم هي فاضلة، فإن دوافعهم قد تستفيد من ذلك التعزيز، من خلال نموذج الموافقة وعدم الموافقة المطروح (Pettit 1995b).

إذن هناك ثلاثة شروط إن كانت هناك حاجة لوجود معيار: أولاً، تعرض الأطراف المعنية بصورة عامة لنمط السلوك في المسألة؛ ثانياً، موافقتهم العامة بأنَّ شخص ما قام بذلك و/ أو عدم الموافقة على شخص ما لم يفعل شيء من ذلك؛ ثالثاً، إن عادة الموافقة هذه تجعل السلوك أكثر عرضة أو أمناً من أنه سيكون خلاف ذلك. وحيث يتم استيفاء هذه الشروط الثلاثة، بطبيعة الحال، سيكون من المرجح أن تكون مسألة الاعتقاد الشائع هي أن يتم الوفاء بها - أو على الأقل الاعتقاد الشائع في مستوى المجموعة ذات الصلة - ونحن قد نرغب في إضافة شرط رابع. فالجميع سيرغب في معرفة ما هي المعايير في مجتمعهم، وبالتساوي، الجميع سيكون في وضع يمكنه معرفة ما هو عليه. علاوة على ذلك، أن تلك الحقائق البارزة على الجميع، على الأقل في المجموعة ذات الصلة، بحيثُ إنَّ الجميع هم في موقف الاعتراف الذي ليس فقط أنه هو بالأساس المعيار، بل أن شيئاً ما غير المعيار يجب أن يتم، ولكن أيضاً يعترف أن كلّ شخص ذي صلة لا بدّ أن يعتبر أن هذا هو المعيار. وهكذا يتم توجيهنا بأنَّ التسلسل الهرمي للمعرفة المشتركة، على الأقل

في الشكل المتواصل: لا أحد يجحد في ذلك الاعتراف المشترك، ولا أحد يجحد بعدم الإيمان ...إلخ (Lewis 1969: 56).

يمكننا الآن العودة، في نهاية المطاف، إلى المطالبة التي قد بدأنا بها في ظلّ النظام السيئ الذي وصفناه في الفصول الثلاثة السابقة، حيث يحتاج إلى معايير مجتمعية مدنية متناغمة، إذا كان النظام على أمل أن يكون إنشائه بشكل موثوق. فلنسمح للقوانين أن تتصارع مع هذه المعايير، ولنسمح للقوانين التي فشلت في تقديم دعم فعال بواسطة هذه المعايير، ولنسمح لفرص تحقيق الجمهورية المثالية التي يجب علينا بعد ذلك أن نجعلها تتضاءل بشكل جذري. ولنفترض أن هناك معايير معمولاً بها في المجتمع، وعند المجموعات ذات الصلة في المجتمع التي تدعم النمط الجمهوري للقوانين. في هذه الحالة ستكون المعايير مثل القوانين، وسوف يكون لها طابع جمهوري: سوف تكون متسقة مع، حقاً، وداعمة للإعفاء الذي يتمتع به الجميع للحرية باعتبارها عدم سيطرة. فالمعايير أساساً لا يمكن أن تكون قطاعيةً أو فصائلية، على سبيل المثال، كما هو الحال في المعايير التي تنصّ على رعاية مجموعة معينة، مهما كانت التكلفة عموماً، أو المعايير التي تملي بالانتقام من الغرباء لارتكابهم جرائم مختلفة ضدّ أفراد تلك المجموعة. فأولئك الذين هم طرف في المعايير المطلوبة – أولئك الذين يجسدون هذه التعابير في عاداتهم في العمل والموافقة – سوف لن يكونوا مدينين لتحقيق الصالح العام. وعلى العكس من ذلك، سيتم عرض ما وصفناه بصورة طبيعية كطابع حماسي عام.

عندما قلت أن قوانين الجمهورية يجب أن تكون جزءاً لا يتجزأ من شبكة المعايير المدنية، بالتالي، يمكنني أيضاً أن أقول، يجب على

قوانين الجمهورية أن تكون معتمدة من قبل عادات الفضيلة المدنية أو المواطنة الصالحة - كما يمكن القول من خلال عادات التمدن (Civility) (Selznick 1992: 389-90) - إذا كانت لديهم أي فرصة للازدهار. فعند وضع شرط بهذه الطريقة، بطبيعة الحال، ينبغي أن تكون العلاقة ما بين ادعائي والتقليد الجمهوري عموماً، أكثر بروزاً. ففي كثير من الأذهان يكون التقليد في المقام الأوّل هو المميز، وليس مفهوماً مميزاً من قبل الحرية، وليس من قبل صورتها لنموذج الدستورية والديمقراطية، والتنظيم الذي يجب أن يأخذ مكانه، ولكن من خلال إصرارها على ضرورة تواجد الفضيلة المدنية: على الحاجة، المضلة في عبارتي، للتمدن (Burtt 1993). ولعل واحد من الموضوعات المتكررة في التقليد هو أن الجمهورية تطلب في الأساس الاتساع الكبير للتمدن؛ لا يمكن العيش بالقانون وحده.

هذا الفصل مكرس لهذا الموضوع، في المقطع التالي، سأنظر في بعض الأسباب المختلفة التي تلزم المدنية بدعم الجمهورية؛ ليس المقصود من هذه أن تكون شاملة ولكن توضيحية فقط. وفي القسم الذي يليه، سأنظر في مدى الجمهورية التي يمكن أن نتوقع أو نتأكد من أن هذا التمدن سيلبي الأسباب التي سيتم من خلالها إنشاء الجمهورية. ومن ثمّ في الجزء الأخير من هذا الفصل، سأبين أن الجمهورية المدنية المتوخاة هنا من المرجح أن تكون ذلك المجتمع الذي حيث يضع الناس فيه روابط الثقة، العادية للبنى التحتية السياسية المزدهرة.

1. الحاجة إلى المدنية

السبب الأوّل والأهم هو لماذا ستحتاج الجمهورية إلى أن تكون قوانينها جزءاً لا يتجزأ من شبكة المعايير التي هي الناس الذين يتمتعون

بدرجة عالية من عدم سيطرة في ظلّ نظام، حيث تكون هناك معايير لدعم قوانين الجمهورية. وحيث تسود القوانين بمعزل عن المعايير المدنية، وربما حتّى في الصراع مع هذه المعايير إذا كان حقاً مثل هذا النظام يمكن الناس أن تميل إلى احترام تلك القوانين والكف عن التدخل التعسفي مع الآخرين فقط، عندما تكون التكاليف القانونية وغيرها الخاصة بالتدخل تحدث لتزيد الفائدة. وعلينا احترام هذه القوانين على مضمض، ربما الحديثة منها التي لا تخرج عن الشعور بما تتطلبه المدنية. ولكن هذا لا يعني أن الالتزام من قبل الآخرين بالقانون سيكون متوقفاً حسب الظروف، ولذلك لا يرغبون، وأنه لا يمكن فعل الكثير في سبيل تحديد ما الذي لا يسيطر على شخص ما. إن كلّ شخص سيكون لا سيطرة عليه، وأن كلّ شخص سيكون عليه إثبات ما هو ضدّ التدخل التعسفي من قبل الآخرين، فقط بقدر ما يمكنه من البقاء في دائرة الضوء القانوني، بعيداً عن الزوايا المظلمة حيث يكون التدخل ممكناً لأن يستمرّ من دون مقاومة ومن دون عقاب. فالتمتع الموثوق بعدم السيطرة، بالتالي، يتطلب أكثر من مجرد وجود القوانين التي تكون حصة للمجالات ستصبح دليلاً ضدّ التدخل. فإنّه يتطلب أن يكون هناك أيضاً معاييراً محددة اجتماعياً، تعطي بروزاً للأمن ورونقاً يضاف لتلك المناطق. فإذا كان هناك مثل هذه المعايير في مكان ما، إذن أنها سوف تكون مسألة موثوق بها، وربما يكون الميل الطائش الذي يقود الآخرين إلى احترامك في تلك المناطق. وعليه سوف لا يكون بمقدورك أن تعتمد فقط على فعالية القانون من أجل الحرية باعتبارها عدم سيطرة؛ وسوف تكون أيضاً قادراً على وضع ثقتك في قوة المعايير المعمول بها. إن مجال القوى الاجتماعية التي بمقتضاه يقاد الآخرين إلى ضبط النفس والاحترام. حيث سيتم تمكينك أن تعيش في عدم سيطرة وسيكون لذلك جانب ثنائي الأبعاد. وسينقل الآخرين

الاعتراف بمكانتك ومقامك، ليس فقط بسبب التعرض لعقوبة قانونية، ولكن أيضاً بواسطة العفوية، والمدنية المعززة ثقافياً (Spitz 1995a).

إن الملاحظة المشتركة بين أولئك الذين يدرسون الامتثال للأسباب التي تدعوا معظم الناس لإطاعة القانون في المجتمعات التي تستمد قوتها من احترام القانون، وليس من الخوف من العقوبات القانونية، ولكن من الشعور بأنَّ القانون غير عادل (Braithwaite 1989; Tyler 1990). وبشكل أكثر تحديداً، فإن الدراسات تميل إلى إظهار، أسباب الطاعة المستمدة لمعظم الناس من الشعور بأنَّ القانون غير عادل من الناحية الإجرائية، التي تتشكل وتطبّق على علم، بالأساس المبدئي، ومن دون أي تأثير ليس له تبرير من أي منظور قطاعي (Tyler and Mitchell 1994; see also Lind and Tyler 1988). فالناس لا يوزنون العقوبات القانونية ليصل للردع من خلالها. فهم يرون أن القانون باعتباره شريعة وهذا قد يؤدي بهم، على الأقل ضمن حدود معينة، إلى إعطائهم امتثالاً لا جدال فيه.

هذه الملاحظة تقدّم دعماً لحجتنا الأولى الخاصة بضرورة المدنية. وبالنسبة للأشخاص فأنهم سيرون نمطاً جمهورياً مفترضاً للقانون باعتباره شريعة، ستعطيه الامتثال الأقل أو الأكثر الذي لا جدال فيه، وعلى وجه التحديد عندما يتم اعتماد القانون بواسطة المعايير الجمهورية: على وجه التحديد عندما لا يأمر بأي شيء يتعارض مع هذه المعايير وتشكيلها وتطبيقها بطريقة تتسق مع هذه المعايير. ستجذب القوانين الجمهورية موثوقية الامتثال، إذن، سوف يتمتع الناس بموثوقية الحرية باعتبارها عدم سيطرة التي تمسّك بمثل هذه القوانين من حيث احتمال، فقط عندما يتم الالتفات على القوانين من قبل المعايير

المناسبة، وفقط عندما يكون الامتثال القانوني سببها أو هو الذي يعزز مدنيتها بصورة واسعة النطاق.

السبب الثاني في التفكير باعتبار المدنية الواسعة النطاق أمراً ضرورياً متصل، بعدم الحاجة إلى دعم الطاعة للقانون، ولكن الحاجة إلى الحفاظ على مسار القانون لتغيير الشعب وتوضيح المصالح والأفكار: إلى الحاجة لأن يكون القانون ملبياً للقيود المرتبطة بالتنافس الديمقراطي. لنفترض أن هناك بعض النوع من الجرائم التي هي ضدّ حرية الشعب باعتبارها عدم سيطرة التي لا يعترف بها عموماً على أنها جريمة. ولنفترض على سبيل المثال، أنه في حين أن بعض شكل من أشكال النشاط الحكومي لا يتبع مصالح وأفكار مجموعة معينة في المجتمع، وهذا لم يتم تأسيسه كحقيقة داخل الثقافة. في مثل هذه الحالة سيكون من الممكن الحصول على اعترف بالجريمة فقط إذا كان هناك شخص في هذه المجموعة، أو على الأقل تحديد الناس الذين هم مع المجموعة والذين هم على استعداد للعمل في اسم المجموعة. وأنهم ليسوا مجرد هؤلاء الذين يعملون على تقديم شكوى لحسابهم الخاص. بل أنهم يعرضون نموذج من المدنية التي تؤدي بهم للعمل في تنظيم المجموعة، وفي التعبير عن المظالم المشتركة؛ وفي التصرف للموافقة والعمل، أنها تجسد معايير الإخلاص والتعلق بتلك المجموعة.

أعتقد أن الثورة في المواقف قد شهدت الكثير من المجتمعات في الأونة الأخيرة بخصوص الأسئلة ذات العلاقة حول دور المرأة أو مكانة الأقليات العرقية. إنها ليست طويلة جداً من الأنشطة والكلام التي تمتلك الآن هجوم والتعريف المخزي الذي مرّ من دون ملاحظات في تلك المجتمعات: كان يمكن أن تؤخذ على أنها روتين ولا يمكن

الاعتراض عليها. فإذا كانت الأمور قد تغيرت للأفضل بحيث أصبح الكلام والأنشطة المكروهة حقاً تخضع لعقوبات رسمية أو غير رسمية، إذن هذا هو تأثير المدنية في الربط بدور أكثر إبداعاً من تلك التي مع طاعة القانون. لنفترض أن أولئك الذين عملوا للتغييرات التي تحققت لم يمكنهم من جعلهم منضوية تحت المعايير المتعلّقة بصالح جماعات معينة. ولنفترض أن كلها قد ركزت على نفسها فقط وعلى عائلاتها، حيث لم يمتد حرصهم لمثل هذه الأجسام الكبيرة المرفقة. في هذه الحالة فإنّه من المشكوك به جداً ما إذا كانت التغيرات في السؤال ستتحقق أكثر من أي وقت مضى.

الحقيقة هي أن المجموعات المختلفة وفي كثير من الأحيان تمثل وجهات نظر مختلفة تماماً، وأنه من الصعب على الغرباء أن يبقوا في حالة تأهّب لمصالح وأفكار المشاركين. وقد يكون هذا صعباً على أسباب عدم كفاية التحفيز: لا يجري الخطر على انفسهم في ظلّ التهديدات لتلك الجماعات، فقد يفشل الغرباء في إيلاء الاهتمام الواجب لما يحدث. أو قد يكون من الصعب لأسباب ما الإدراك والبصيرة: ممارسات ومشاعر أولئك الذين ينتمون إلى مجموعات ليست طرفاً فيها، فقد لا تكون قادرة على رؤية الغرباء أو توضيح المشاكل التي هي في مسألة (Pettit 1994a). هذا الدرس يتم تدريسه ببلاغة من خلال ممارسة الحكومات، حتّى الحكومات الخيرة نسبياً، في التقليدية، والسياسة التمثيلية للعرق والجنس. حيث تحتاج الجمهورية التي توجد فيها تجمعات مختلفة ومصالح مختلفة إلى سياسة الاختلاف (Young 1990؛ وسياسة الاختلاف قد تكون غير ممكنة إلا عندما يكون هناك نطاق واسع من مدنية محور المجموعة (Group-Centred).

من خلال الرجوع إلى المدنية التي يمكن أن تظهر بالاشتراك مع التجمعات العرقية والجنس تمكنت من أن أوضح السبب الثاني لطلب المدنية الواسعة النطاق. ولكن من المهم أن ندرك أن هناك حاجة إلى المدنية المطلوبة عبر مجموعة أوسع بكثير من ما قد توحيه هذه الأمثلة. لنفكر في السياسة التي شنت في العديد من المجتمعات، وإلى تأثيرها الأقل والأكبر، نيابة عن المستهلكين أو سجناء أو أرامل الحرب، نيابة عن أولئك الحاملين الإعاقات المختلفة، تلك الموجودة في المناطق الجغرافية المحرومة، أو أولئك الذين يعرفون أنفسهم على أنهم مثليون جنسياً. في كثير من الأحيان تعتبر هذه الأشكال السياسة ضرورية للتعبير عن مصالح مهمة، وأنهم جميعاً سيطلبون أشكال محور المجموعة المدنية التي أكون قد اتممت مناقشتها.

ولكن السبب الثاني ليس هو وحده لطلب المدنية الواسعة النطاق ذات الصلة مع طائفة واسعة من الجمعات فحسب، بل هو أيضاً ذو صلة أحياناً بأكبر مجموعة للجميع: المجتمع، وحتّى العالم، باعتباره الكلي. ولعل أبرز مثال هنا هو نوع من المدنية التي تتجلى من قبل أولئك الذين هم مفصليون، في كثير من الأحيان رغم أنف المعارضة الفئوية التي هي بحاجة إلى التوعية البيئية وحمايتها. كما أنه من المشكوك فيه جداً أن الحكومات قد اضطرت لمراعاة الاعتبارات البيئية، حتّى في هذا الإجراء غير الكافي لما يفعل حالياً لذلك، إذا كان الناس لا تستجيب عادة للمعيار الذي يتطلب الحرص على الصالح العام: يتطلب المعيار بذل جهود نيابة عن الصالح العام حتّى حينما تنظر إلى الركوب الحرّ مثل العقلانية، واستجابة المصلحة الذاتية (Pettit 1986). فإذا كان القانون يعني هو البقاء على المسار الصحيح، وإذا أُريد له أن يبقى واعياً

ويستجيب لمصالح وأفكار الناس، إذن يجب أن يكون هناك شكل من أشكال التمدن المتاح الذي من شأنه أن يقود، وليس مجرد سياسة اختلاف، ولكن السياسة ذات اهتمام مشترك.

ينبغي أن تكون، بطبيعة الحال، هذه النقطة واضحة حتّى من دون الذهاب إلى القضايا ذات الاهتمام المشترك التي تمثل الحركة البيئية. في حين أن المثل الأعلى للقانون الجمهوري قد يفترض أن هناك مستوى عالٍ من المدنية التي تتمحور حول المجموعة المتاحة، ويجب أيضاً أن نفترض أن هذه الأشكال الجزئية من المدنية أن لا تقود لجعل المدنية خارجاً وأن تساير مصدر قلق المجتمع ككل. ومن الشائع الآن أن ندرك أن الناس يمكن أن تكون لهم هويات مختلفة، كما أنها تعمل في سياق واحد للخروج من هذا الولاء، ومن هذا السياق إلى آخر. وعليه، ما ينبغي أن يكون واضحاً هو، أن الناس يمكن أن يعرضوا أشكال مختلفة من المدنية، كما يمكنهم الاعتراف في ذات الوقت بالإمساك بمعايير تتعلّق بهم، هنا لرفاهية مجموعة واحدة، وهناك لرفاهية الآخر (Fraser 1992). إن نقطة الاعتراف مع سياسات الاختلاف هي أنه، في حين أن ذلك يتطلب أشكالًا جزئية من المدنية من أجل أن تكون فعالة، فإنها أيضاً تتطلب التصرف من جانب الناس، حتّى من جانب الناس الذين لهم وجهات نظر مختلفة تماماً، لعرض المدنية التي تتعلّق بالمجتمع ككل. لنسمح للناس أن تتوقف عن تشجيع المعايير على نطاق المجتمع لحماسهم للمزيد من الانتماءات المحلية، فسوف تتحول الجمهورية إلى ساحة معركة لجماعات المصالح المتنافسة. وسوف تتوقف عن أنْ تكون منبراً، حيث يمكن أن تعمل الديمقراطية في التداول وللنمط الضمني والاستجابي الذي وصفناه في وقت سابق.

هناك الكثير للطريقتين الأوليتين اللتين بحاجة إلى المدنية الواسعة النطاق، وذلك من أجل توفير أسس الجمهورية المؤسسية. ولعل السبب الثالث لطلب هذه المدنية قد لا يتعلق بالامتثال والطاعة، وعدم الإفصاح عن أسباب قانونية جديدة، ولكن تتعلّق بتنفيذ المعاقبة القانونية الفعالة ذات الصلة. دعونا نفترض أن الجمهورية المثالية قد تمّ تصميمها للتحديد والإمساك بعقوبة مجموعة مناسبة من الأنشطة: قد تكون هذه الأنشطة إجرامية، على سبيل المثال، أو أنواع من النشاط الذي نرغب في تشجيعه بين المسؤولين. ومن أجل فرض عقوبات عمل باعتبارها أداة ردع، فيجب على الجرائم أن يتم الكشف عن الجرائم بشكل موثوق، ويجب التعرف على المخالفين بشكل موثوق. ولعل الآمل الوحيد لضمان مثل هذا النمط من المعاقبة الفعالة هو أن تكون المعايير، تؤدي بالناس ليس فقط إلى الامتثال للقوانين فحسب، بل إلى الموافقة على عدم الامتثال، ولكن لنوضح ما هي مواقفهم - أن يكون صريحاً في الثناء واللوم (Pettit 1994b) - وإذا لزم الأمر لتحديد وتقرير المخالفين في المحافل ذات الصلة.

إن ضرورة المدنية بهذا الصدد يوضح حقيقة أن هناك حدود قاسية على مدى ما يمكن للشرط أن يحدد الجناة أو حتّى الكشف عن الجرائم. وقد يبدو هذا الآمر صحيحاً مع الفساد السياسي، حيث يحتاج المواطن العادي لأن يكون مستعداً للمحاسبة عن الرشوة أو شراء المنصب أو أي أمرٍ كان، حيثُ إنَّ مع التلوث البيئي، تمثل الحركات الخضراء الرقيب الوحيد المتاح والفاعل. ولعله أيضاً من الصحيح القول في ذلك مع العنف المنزلي الذي غالباً ما تعتمد النساء فيه على أصدقائهن للإبلاغ عن جريمته، أو وضع الجاني بالنسبة للعار، أو لتوفير

الدعم اللازم لهن ليكونن على استعداد للإبلاغ عن الجرائم بنفسهن. لكنه أيضاً صحيحاً في المناطق الأكثر رتابة جداً. إنها ليست سوى أنه، إذا كان الأعضاء العاديين في المجتمع على استعداد للشكوى من السرقة، ورمي النفايات، أو التخريب، فإن هناك أي أمل في المعاقبة القانونية لكونها فعالة (Karstedt-Henke 1991). يجب على الناس العاديين أن يكونوا على استعداد لدعم هذه المعاقبة التي تجعل الرفض الشخصي والمجتمعي واضح، إذا كان ذلك ضرورياً من خلال الدعوة في السلطات القانونية.

لقد وضعت الحاجة إلى المدنية الواسعة النطاق على هذه الجبهة الثالثة بشكل جيد في المبدأ الجمهوري التقليدي، وفقاً لثمن الحرية التي هي اليقظة الدائمة (Eternal Vigilance). فما الذي حققته المدنية هذه، إنها حققت التصاعد في مستوى اليقظة، وبالتالي التصاعد في مستوى التعرض للعقوبة التي سيكون من المستحيل تماماً أن تغيب. وعليه ما تحقق على وجه الخصوص، في ظلّ الافتراضات التقليدية، هو تصاعد اليقضة الصارمة فيما يتعلق بالقائمين على السلطة داخل الدولة. فالحكمة من إنشاء هذه القوة كانت تحتاج بشكل خاص إلى شاهد، وذلك لأن القوة هي المفسدة أساساً. إن مبدأ القرن الثامن عشر الميلادي، رجل الكومنولث، قد أعطى التعبير النموذجي لهذه الفكرة. «باعتبار أنه لم ير مطلقاً امتلاك الكثير من القوة من دون بعض التعسف، يأخذ على نفسه مراقبة تلك، التي يمتلكها للتبرئة، أو يعرضها وفقاً إلى اعتبارها بأنها تطبّق لصالح بلدهم، أو لأغراض ملتوية خاصة» (مقتبس من (Robbins 1959: 120)).

إن التأكيد على ضرورة اليقظة، سواء مع الموظفين العموميين أو

مع غيرهم من المواطنين، يناسبها رؤى معاصرة في الرقابة الاجتماعية. لقد ميز منظرو التنظيم بين دورية شرطة ووضع إنذار رقابة للحريق (McCubbins and Schwartz 1984). ففي البداية كنا نعتمد على مراقبة الشرطة النشطة للكشف عن المشاكل؛ وفي الشرط الثاني نحن نعتمد على شخص ما ينفخ في صافرة التحذير، ويدعو فرقة الإطفاء. فوضع إنذار حريق هو أرخص بكثير، وإنه يثير مخاطر أقل من الفساد، ويكون مسؤولاً بصورة أكثر فعالية بكثير: بعد كلّ شيء، لا يمكن لضابط الشرطة أن يغطي الكثير من الأرضية. لكن رقابة إنذار الحريق تتوافق بالضبط مع المفهوم التقليدي لليقظة الفاضلة (Virtuous Vigilance). بل هو شكل من أشكال الرقابة التي تذهب بشكل طبيعي مع قبول واسع النطاق للمعايير المقابلة: وهذا هو الذي يحدث، مع المدنية الواسعة النطاق.

قبل مغادرة نقاش هذه النقطة، أود أن أذكر أنه في حين أن الجمهوريين التقليديين يعترفون تقريباً بالحاجة إلى الفضيلة بمعنى اليقظة، فإن هناك اختلاف مثير جداً بين أولئك الذين يعتقدون بأنَّ اليقظة يمكنها أن تكون أكبر أو أقل روتيناً، وبين أولئك الذين يعتقدون أن ذلك يتطلب نشاطاً لا يهدأ أبداً من قبل المواطنين. ويمثل مونتسكيو (Montesquieu 1989) الشخص الذي يرى أنه يمكن للأمور أن تنظّم بحيث تكون من دون أي ضجيج، ومن دون أي هوى وبكاء، وبالتالي، يمكننا ضمان حسن سير الجمهورية: حسن سير المجتمع المعتدل، كما وضعه مونتسكيو، في تأكيد الحرية والطمأنينة للجميع. ومن جهة أخرى، انتقد آدم فيرغسون (Adam Ferguson 1767) هذه الرؤية، بحجة أنه لا يوجد أمل في الحرية ما لم يتم الحفاظ على الرضا الذاتي

(Complacency) باستمرار عبر نافذة يبقى فيها المواطنون العاديون في حالة تأهّب لأسواء ما يمكن أن يقوم به الأقوياء. فسيادة القانون التي أوجدها مونتسكيو وشيدت في بريطانيا واعتبارها إنها على ما يرام، هي التي انطلقت فيرغسون (Ferguson 1767: 167) بالقول، «لكن ذلك يتطلب نسيجاً لا يقل عن الدستور السياسي ككل لبريطانيا العظمى، وروحية لا تقل حرارته وغيرتها المضطربة عن حظوظ الناس هذه، لضمان الحصول عليها».

إن القضية بين هذين الجانبين هي التجريبية أساساً، وسنترك التحقق في ذلك في مكان آخر ما. ولكن هناك حقيقة واحدة بارزة حول المجتمعات المتقدمة، مما يشير إلى أنه من مبادرات فيرغسون وليس من مونتسكيو التي يستوجب علينا اتّباعها. وهذا هو في بعض المجالات، لنقل في مجال التلوث البيئي الذي يعتبر قوة المخالفين لطمأنة الناس العادين - في الواقع، أن هذا لهم - من الضخامة بحيثُ إنَّها قد تحتاج إلى معارضة نشطة، وحتّى المعارضة من المتحمسين والصليبين، هي من أجل ضمان أن الجرائم التي يتم تحديدها على نحو فعال، لجعل المخالفين يردعون ويردون على ما قاموا به من فعل.

2. توريد المدنية

لقد قمت بتوثيق الطرق التي تحتاجها قوانين الجمهورية لدعم معاييرها: الدعم، بعبارة أخرى، لأشكال الجمهورية للفضيلة أو المواطنة الصالحة أو المدنية. ولكن السؤال الآن هو ما الذي يمكن أن تفعله الدولة الجمهورية من أجل تسهيل ظهور وتشغيل المدنية المطلوبة. وهل من الممكن للقوانين أن تكون مصممة بحيث ترتب لتغذي الاستيفاء بالشروط المدنية جداً التي يُعتمد نجاحها - نجاحها

بوصفها ضامنة لعدم سيطرة؟ وهل يمكن للدولة أن تفعل أي شيء لترجح أن القوانين التي تكرس أهداف وأشكال الجمهورية سوف تستند بشكل آمن إلى معايير مدنية؟

ضمان شرعية القانون

إن الشيء الوحيد البارز هو، يجب على الدولة القيام بما يضمن أن القوانين المعينة التي يتم وضعها في التصوّر المشترك، ما هي إلا تدخلات مشروعة في الحياة المدنية. ويمكن أن نتوقع القوانين الوحيدة التي بهذا الطابع الشرعي، ما هي إلا بشكل واضح تدعم المعايير المدنية. وإذا فشلت في تقديم مثل هذه القوانين إذن، ظاهرياً، يجب أن نتوقع أنها تقلل من إدخال مدنية الجمهورية. فما الذي ينويه الناس للقيام به إذا وجدوا نظاماً من القوانين التي لا تجيب على الأنواع التي بروزها يقلق في الحقوق المدنية الخاصة بهم؟ فعلى افتراض أن القوانين تعمل بحزم وبثبات في مكان ما، فإن جميعها من المرجح جداً أن تكون متراجعة عند موقف اللا مبالاة، أو العداء تجاه الدولة. ولكن، إذا كان الناس لا يتراجعون بهذه الطريقة، إذن سيكون هناك مجالاً أقل وأقل لممارسة المدنية وأقل وأقل سبب لتوقّع المدنية تزدهر وتنتشر.

ولكن المسلم به، أن دولة الجمهوري تؤسس شرعية بارزة لقوانينها، كيف يمكن الذهاب نحو إنجاز هذه المهمة؟ **أولاً**، في الشرط الأيديولوجي، ينبغي أن يكون قادراً على تمثيل الحرية باعتبارها عدم سيطرة على حدّ سواء وذلك لاعتبارها أمر جيد، أو باعتبارها صالح عام وأن قوانينها مصممة على المواصلة؛ وهذا مرتبط بمناقشتي حول العلانية في الفصل الخامس من هذا الكتاب. **ثانياً**، يتمثل الشرط المؤسسي في أنه يجب على الدولة الجمهورية أن تعبر عن نفسها، باعتبارها منتدى

ديمقراطي تنافسي واضح، ومستقر، ولا أحد فيه يخضع لسيطرة مَن هم في السلطة: كل الأشياء التي تنتهجها السلطات، والطرق التي تسعى إلى تحقيقها، ويلزم ذلك تمرير الحشد العام.

يعتبر تحقيق هذه الشروط المؤسسية ضرورياً - من المرجح إنها لتسهل - لتحقيق الشرط الأيديولوجي. فإذا كانت كلّ مجموعة في المجتمع واضحة في وضعها، ويمكنها من خوض أي أهداف أو أشكال أو أنشطة تتبناها الدولة، إذن من الصعب أن نرى كيف يمكن للقوانين المنصوص عليها ولتطبيقها في تلك الدولة تفشل في تقديم نفسها، ومع ذلك ضمناً، تعتبر وسائل فعالة لضمان صدّ السيطرة؛ فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يفشل الشرط الأيديولوجي الذي يتعين الوفاء به أيضاً. إنها ليست سوى، إذا كان في كلّ مجموعة في هذا الموقف، باعتبارها تحت ظلّ الشرط المؤسسي، يمكننا أن نتوقع القوانين التي تعرض نفسها، فذلك لكون هناك وسائل فعالة لضمان رفض السيطرة من دون أي قدر أيديولوجي سوف يعوضنا عن هذا الفشل الواضح والمؤسسي.

نحن هنا ندافع عن الخطّ المتصل مع الجمهوري جان جاك روسو (Spitz 1995a: 341-427). ولعل المكون الرئيسي في الحرية، وفق روسو، هو التمتع بعدم التعرض لإرادة الآخرين؛ التمتع، الذي يميل إلى وضعه، عدم تبعية (Non-Dependency). ولكن من دون وجود ثغرة أمنية (Non-Vulnerability) لا يمكن إلا أن تكون مضمونة للكل بموجب القانون الذي يتم داخلياً من قبل الآخرين باعتباره أمراً شرعياً، ويشكل موضع ترحيب جبري، وليس كما باعتباره فرضاً بالقوة التي من شأنها أن تقاوم بشكل منتظم وتُتجنب استراتيجياً. فكيف يمكننا

التأكد من القانون الذي سيتم منضوياً تحت هذا الطريق، والذي سوف لا يقدم نفسه باعتباره ضبطاً للنفس الغريبة؟ يتطلب حلّ روسو قانون ترضي روايته القيد الديمقراطي: إنّه الكشف عن هويته، في ظلّ الظروف المشاركة الكاملة، على سبيل الإرادة العامة.

الحلّ المقترح هنا يتطلب أيضاً قانون يرضي القيد الديمقراطي، لكن قيد المنافسة، وليس الأغلبية، والديمقراطية. ويجب أن تكون القوانين مناسبةً من أجل الإبقاء على التحديات التي يواجهونها في ظلّ ظروف التداول، والشمولية، والاستجابة للديمقراطية. خاصة، يجب أن يكون لائقة للبقاء لتلك التحديات في النظام الجمهوري التي تعززت ضدّ الفساد من خلال وجود عناصر استقرار مثل، تلك التي تمت مناقشتها في الفصل السابق. فإذا أثبت القانون نفسه بأنَّه يصلح ليكون محدداً في بنية ديمقراطية متنافسة، إذن هذا هو أفضل نوع من الإثبات المتاح بأنه تدخلات مشروعة في الحياة المدنية. فالقوانين التي تطرح نفسها، هي ليست فقط أجهزة عقوبات عليهم فحسب، ولكنها أدوات تشير إلى تطلب المدنية.

إذا كانت القوانين تخدم معظم الناس وإشارات لما يتطلب معايير مدنية مناسبة، ليس فقط بوصفها تدابير عقابية، إذن لا بدّ أن نزيد من فرص القوانين التي سوف تتمتع بقبول مدني ودعم. لا بدّ أن تسهل تلك العادات المدنية عند وجود أي نجاح للغاية من القانون المعتمد. لذلك، يجب أن يكون الهدف الرئيسي لدولة الجمهورية تقديم نفسها على أنها نظام قانوني يتمتع بالشرعية المدنية التي تتطلب الالتزام من جانب أولئك الذين هم تفكّريهم مدنياً.

ولكن هل هناك أي شيء آخر يمكن لدولة الجمهورية القيام به

لتعزيز دورها وتعزيز هذا النوع من المدنية الذي تعتمد عليه في نجاحها؟ هناك خطوات واضحة يمكن اتخاذها لضمان أن نظام التعليم يحمل المدنية المطلوبة باعتباره شيء يثير الإعجاب، وليس رفض الجهل والسخرية. ولكن من الواضح بشكل مؤلم في معظم المجتمعات أن تلك التدابير تتدهور بسهولة في هذا النوع من الدعاية المزعجة أو التي تحوّل عنها. لذلك هل هناك أي شيء آخر يمكن للدولة أن تفعله على هذا الصعيد؟

تعزيز الناحية غير المادية (غير الملموسة)

نحن نعرف قليلًا أو لربما لا شيء نعلم عن كيفية إنشاء المدنية الواسعة النطاق حيثما توقف وجودها بصورة أقل أو أكثر. فمَن الذي يقول ماذا يمكن أن تفعل الدولة في مجتمع الذي تعتبر فيه المدنية وتوقّعها كحد أدنى - حيث هناك القليل من ما دعاه جيمس كولمان (Coleman 1990: 300-21) برأس المال الاجتماعي (Social Capital) وحيثما يضع الناس ثقتهم في الأهل والأصدقاء فحسب (Gambetta 1988)؟ ولكن هل هناك أي شيء يمكننا أن نقوله حول ما لا ينبغي أن تفعله الدولة عند وقوع ملابسات ما، حيث يوجد بالفعل ادّخار صالح للمدنية المتاحة؟ فلو قبلنا النقاط الواردة بالتفصل السابق بحقّ الجهة غير الملموسة، فإنّه من الصعب مقاومة ملاحظة واحدة. هذه هي الدولة التي يجب أن نكون فيها حذرين للغاية، لكن ليس لإدخال أنماط ثقيلة الوطأة (Heavy-Handed) من التحكم، التي من المرجح أن يقوض النفوذ وضع الاستقلالية الذاتية للتنظيم بصورة أقل أو أكثر.

تساعد الجهة غير الملموسة على تعزيز وجود نمط من السلوك من

خلال الإمساك بإمكانية تجلياتها التي سوف تكسب رأياً جيداً بالآخرين و/ أو تفشل في إظهار أنها ستكب فكرة سيئة. وإذا افترضنا أن الناس يهتمون بشأن الآخرين، ويسعون بشأنهم عالياً، والهاربين من شأنهم الواطئ، إذن من الطبيعي أن نعتقد أن الجهة غير الملموسة يمكن أن تكون وسيلة هامة لإرساء وتأمين أنماط معينة من السلوك. لقد ناقشت في الفصل السابق، أنه يمكن أن يكون لها تأثير هام على أولئك الذين يخدمون في مناصب رسمية، وإنه إذا كانت الأشياء قد صممت بطريقة جيدة، إذن يمكن أن يكون لها تأثير مهم من أجل الصالح العام. يجب علينا الآن الاعتراف أنه يمكن أن يكون لها تأثير مهم وإيجابي في تشجيع الإخلاص للمعايير المدنية بشكل عام ويجب على الدولة أن تكون حريصة على عدم فعل أي شيء لتقليل هذا التأثير.

في ظلّ تعريفنا لما هو عليه بالنسبة لوجود المعيار، فإن نمط السلوك المطلوب سيكون الذهاب إلى جذب الموافقة و/ أو فشل السلوك سيكون الذهاب إلى جذب الرفض. ولكن هذا يعني أن المدنية قد تحمل مكافأة متأصلة في ثناياها، في حين أن اللا مدنية قد تحمل العقوبة المتأصلة في ثناياها (Pettit 1990). ولكون أنه من المرجح أن يذهب الشرفاء مع التكريم فمن المرجح أيضاً أن يذهب العار مع الإهانة. ولعل الأمور الأخرى متساوية، إذن يمكننا أن نتوقع أنه إذا تمّ تأسيس نمط من المدنية في المجتمع، إذن أن هذا النمط سوف يميل إلى أن يكون هناك تعزيز ذاتي (Self-Reinforcing). طالما لا شيء يعكير صفو نمط العقوبات المعروض، فيمكننا أن نتوقع أن هذه العقوبات هي لتحقيق استقرار مدنية الناس.

بطبيعة الحال، في المدى العام سيكون الناس خارج مدنية العادات

الهائلة للمدنية. وهذا هو أيضاً، في الواقع، منذ رأينا أن هذا الصدد لن يؤدي إلا إلى توفر القدر الكامل عندما تفترض المدنية أن تتحقق على أساس العفوية، ليس من رغبة الإستراتيجية لبعض الطرف الآخر: ولا حتّى للخروج من الرغبة في الشأن نفسه. ولكن عندما يتعرض الناس للإغراء وضعف الإرادة، على سبيل المثال، عندما تفشل عفوية الفضيلة، يمكننا أن نتوقع منهم أن تبقى عموماً في خطّ الاعتراف بعقوبات الشأن الذي يخضعون إليه. إن وجود هذه العقوبات، تستوجب حراسة المدنية ضدّ المخاطر التي من مثل هذه الهفوات في بعض الأحيان .(Pettit 1995b)

إذا اعتبرت المدنية نطاقاً واسعاً في المجتمع، إذن يجب أن تكون الدولة حريصة على أن لا تقوض من خلال فعل أي شيء لزعزعة محركات الشأن هذه. ولعل جزءاً من الاعتقاد السائد هو أنه لا يجب على الدولة أن تحصل بطريقة عجيبة، وأن اليد الخفية يمكنها أن تجلب في الاحتياط السلعة السوقية. فالدولة يجب أن تكون جزءاً من إنشاء الحكمة التي يجب أن تكون فيها الدولة أيضاً حالة لا يمكن الحصول عليها عن طريق الروائع التي تمكّن الجهة المادية أن تسهل المعروض من الفضيلة المدنية.

كيف يمكن للدولة الدخول في طريق الجهة غير الملموسة وتلحق ضرراً بنفسها عن طريق الحدّ من المدنية المتاحة؟ سأذكر احتمالاً واحداً، وهو الاحتمال الذي يشير فعلاً إلى مناقشتي حول كيف يمكن لاستراتيجية تنظيم المحور المنحرف - شكل من أشكال التنظيم يهدف في المقام الأوّل لمواجهة الأشرار - إعطاء صورة غير مهذبة جداً عن وكلاء التنظيم، وهل يمكن أن يكون لها آثار سلبية على سلوكهم. فإذا

كان هؤلاء الذين وضعوا إضافة، يتطلب ملء الساعات غير المدفوعة الأجر في العمل وفق ساعات البدء والانتهاء، في ظلّ إدارة اقتحامية (Intrusive Management)، إذن من الواضح أن ذلك قد يسبب لهم عملاً أقل من ذي قبل. لقد كان الدرس من مناقشتي السابقة هو، أن هذا النوع من النتائج العكسية هو إمكانية دائمة عندما يتم التعامل مع وكلاء مثل الأشرار. وذكرنا مختلف الآثار السلبية التي يمكن أن التحقق منها، على سبيل المثال، يمكن وصم الوكلاء بشكل سلبي، ويمكن الاعتماد على العقوبات، ويمكن فرض موقف محدد، ويمكن رص الصفوف ضدّ الغرباء.

إحدى المخاطر التي يجب على الدولة تجنبها هو اللجوء إلى نمط تنظيمي وتشريعي له آثار من هذا النوع الذي يميل لمواجهة نفوذ الجهة غير المادية في الحفاظ على المدنية. ولعل الخطر في هذا السؤال، كما تبين، هو غير وارد على نحو تجريدي محض. فبالنسبة إلى الأيديولوجية السائدة حول الكيفية التي ينبغي أن تسعى الدولة من خلالها لتأديب المواطنين، على وجه الخصوص أولئك المواطنين الذين يوظفون لمختلف المهام، ترى أن لا دور على الإطلاق للجهة غير المادية. حيث تشير الدولة إلى أن هناك اثنين فقط من وسائل الرقابة المتاحة، كلّ واحد منها معادي لهذا النوع من الآلية.

إن معرفية عنصر التحكم الأوّل هو انضباط اليد الخفية التي تقترن بالسوق الحرة في السلع والخدمات ومع الهياكل التي تشبه السوق التي تقدّم بوعي أقل أو أكثر في المجالات السياسية وذات الصلة. العنصر الآخر هو الانضباط، ونحن قد نطلق عليه اسم، اليد الحديدية: الانضباط المرتبط بنشر عقوبات الدولة المركزية ومع الرصد اللازم لتطبيق تلك

العقوبات. ولعل واحدة من أكثر الأمور دهشة حول الديمقراطيات المعاصرة هي افتراض تعزيز التخطيط المؤسسي الذي قد نواجه فيه خياراً صعباً بين اليد الخفية واليد الحديدية: بين استراتيجية التسويق واستراتيجية الإدارة. والفكرة هي أن هذا الاختيار يتوافق مع الانقسام القائم بين التحكم العفوي والنظام المفروض، السيطرة اللا مركزية والمركزية (Hayek 1988).

لقد بيّن هذا الرأي شيئين من الإمكانيات التنظيمية التي لها تأثير سيئ جداً على سلوك الدول في عدد من المجالات. وقد تأثرت بشكل خاص تلك المواقف المتخذة لمختلف أنواع الحكم الذاتي والهيئات شبه المستقلة التي تنتمي إلى المجتمع المدني، ولكن بصورة عامة تتوقع الدول إعانات ودعم. إنني أفكر في المستشفيات والمدارس والجامعات ومعاهد البحوث ومحطات البثّ الإذاعي، والمرافق العامة، وملاجئ النساء، وهيئات المستهلك ولجان السكان الأصليين، وما شابه ذلك. واثق أنهم هم أنفسهم يخضعون لانضباط مثل السوق المزعوم للانتخابات الشعبية - هذه في ظلّ تعددية مجموعات المصالح التي نوقشت في الفصول السابقة - حيث يقول السياسيون أنه من الضروري إدخال آليات مماثلة مثل السوق في هذه المناطق، أو، عدم توافر تلك الآليات، لفرض نمط صارم لا هوادة فيه من الإدارة. كيف يمكننا رمي المال العام في هذه الهيئات، لذلك قيل، إلا إذا كنا نحن بأنفسنا نؤكد أن الجمهور يحصل على قيمة لدولارته؟

ولكن استراتيجية الإدارة الصعبة هي في كثير من الأحيان تتواصل مع صورة الوكلاء باعتبارها همجية وحيالة، وغالباً ما تولد آثاراً سيئة لمعاقبة المحور المنحرف. وهكذا، عندما يتم وضع مثل هذه الاستراتيجية في

المكان، فإن المدنية في المجالات ذات الصلة يمكنها أن تقوض بسرعة. فالتفكير في الآثار المحتملة على المعلمين مثلاً، إذا كانت مطلوبة للتسجيل والحساب عن الكيفية التي تنفق كلّ ساعة، وإذا كانوا تحت ضغط مستمر لإنشاء أداء مرضي بالنسبة لمؤشرات مجردة، إذا ما أتيحت لهم قليلاً أو لا سلطة تقديرية في المناهج الدراسية، أو التخصصات، أو جبهات أخرى، وإذا كان لديهم عموماً العيش في ظلّ افتراض كسول ما لم يثبت إنتاجية. حيث سيفتخر المعلمون عادة بجهودهم وإنجازهم، وتمتعهم بثمار وضع التطابق في المدرسة المحلية والمجتمع - عادة ما سيكون المعلمون عرضة للتأثير من الناحية غير المادية - التي من المرجح أن تقلل من احتمال أو أهمية هذه المكافآت وتقليص المدنية العفوية لنظام الإدارة الصارم. أنا لا أقول أن الإدارة ليست مهمة. ولكن تقديراً لدور الجهة غير المادية فإن ذلك يجعل من الواضح أن الإدارة الصارمة يمكن أن تكون في كثير من الأحيان هي سوء إدارة.

كنا نناقش مسألة ما إذا كان يمكن للدولة أن تفعل الكثير، وبصرف النظر عن ضمان الشرعية البارزة للتدخلات، وتعزيز هذا النوع من المدنية التي يعتمد نجاحها. ففي حين أن الاعتبارات التي ذكرت للتو لها طابع قصصي معين، نأمل أن نوضح، أنه يجب على الدولة أن تكون حذرة في محاولة التشريع والتنظيم بطريقة تترك فيها مجالاً للجهة غير المادية للحفاظ على أنماط من التمدن. حيث يجب أن تتجنب الوقوع في فخّ التركيز على المنحرفين ومعاملة الجميع في المناطق التي تسيطر كما لو كانوا الأشرار. ويجب أن نحاول، على العكس تماماً، لخلق بيئة تنظيمية تزدهر من خلالها الجهة غير المادية. فمهما كانت الضوابط التي اعتمدت، يجب أن تضمن أن المعايير المتوقعة في مناطق مختلفة الأداء واضحة لجميع الأطراف المعنية؛ أن هناك أيضاً توقّعات في المكان

الذي سيلبي فيه الوكلاء طوعاً تلك المعايير، ليس فقط الوفاء بها تحت الإكراه؛ بل هناك وضوح كاف لتمكين الأطراف ذات الصلة لمعرفة مَن هو الذي يلبي تلك المعايير، والذين ليسوا كذلك.

الاستيعاب والتحديد

في ختام هذه المناقشة لتوريد المدنية، هناك مسألة واحدة وددت أن أذكرها. نحن نفكر بالمدنية بصورة طبيعية، ونفكر في الفضيلة بشكل عام، وذلك من أجل استيعاب (Internalizing) القيم التي تميط رغبات الناس لما وراء بوصلة الاهتمامات الضيقة، والأنانية. ولكن تلك الصورة قد تجعل المدنية تبدو أقل طبيعية وأكثر تطلباً مما هي عليه في الواقع. وقد تغيب الحقيقة التي تنطوي على أن المدنية، وليس فقط استيعاب القيم، ولكن أيضاً تحديد المجموعات ذات المصالح التي ترتبط بتلك القيم (Kelman 1958). وهكذا فشلت في تسجيل حقيقة أنه بدون المدنية لا يجوز لأي شخص أن يحرم من أبعاد الهوية التي هي جذابة وحتّى إنَّها مقنعة. وهو ما يؤشر جهود إنكار الذات المطلوبة من أجل تحقيق المدنية، ولكن ليس هناك بصمة تكاليف لهوية الذات التي قد تشارك الفشل في تحقيق ذلك.

أن تكون الذات الشخصية، وعياً لهويتك مع مرور الزمن، هي لامتلاكك تراث معين من الخبرات والمشاعر، المعتقدات والأحكام والخطط والالتزامات والإنجازات والإخفاقات. فهي لعلاج تلك التجارب باعتبارها مصادر واعية من الذاكرة، وتلك المعتقدات باعتبارها قواعد تفكير، وتلك خطط القيود المفروضة على التداول، وتلك الإنجازات والإخفاقات باعتبارها مصادر للفخر والعار. لا أن يتم عزلها عن هذا التراث، بل لا بدّ من الاعتراف بأنَّ هذا هو المكان الذي

جئت منه: هذا ما أنت عليه.

ولكن في حين أن كلاً منا هو ذاتي الشخصية في هذا المعنى - في هذا المعنى لامتلاك التراث الشخصي - فإن ذلك قد ينطبق أيضاً على كلّ واحد منا، الذي يصور أننا في كثير من الأحيان نمسك بتلك الذاتية ونسمح لأنفسنا بتجنيدها للهويات الأخرى. قد نجد أنفسنا نستجيب بطريقة ما لما يخصنا، ليس للتراث الشخصي، لكن للتراث الذي يتم مشاركته مع الآخرين. لننظر في دعاة القومية (Nationalist) الذين يتولون تجارب أمتهم كنقطة انطلاق، ويحاولون جعل الحكم في بلدان أخرى على ما تعلموه في بلادهم. وللنظر اللاهوتي (Theologian) الذي يتخذ اعتقاده، أو كنيسته على النحو الوارد والمخاوف حول ما يعني في هذا أو لننظر في السياق المعاصر. لنمعن النظر في الأعمال التنفيذية التي تشارك في إجراءات صنع القرار على افتراض لا جدال فيها لاعتبار أن خطط بعض المؤسسات يتم إصلاحها بالفعل. أو لنمعن النظر في عضو ما في حزب سياسي يشعر بالفخر أو الخزي لما قام به حزبه في الماضي. ففي كلّ هذه الحالات السالفة الذكر أعلاه، يسمح العامل للذات الشخصية بالتوقف. باعتبارها كانت، ويسمح لمختلف الهويات الدينية والوطنية أو المؤسسية أو السياسية أن تتولى المهمة مكان الذات الشخصية.

يعتبر التحديد هو تلك العملية التي تأخذ عامل من مثل الهوية الكبرى. ولعل الطريقة المثلى لوصف التحديد قد تكون من القول أن الذات الشخصية قد تبقى دائماً في مكانها، وأن التحديد هو خيار بدافع دور فعال يمكن اعتماده، لأن الذات الشخصية ترى من المفيد تحقيق أغراضها الخاصة أو قيمها (Blau 1964; Homans 1961).

ولعل أسلوب الوصف هذا يطل على الواقع، ومع ذلك، فالهوية ليست مبادرة مقصودة إلا أنها تأتي إلى الناس بشكل طبيعي باعتبارها متنفس (Turner 1987). ولا شكّ أن هذا الوصف صحيح، تمّ تحديد الهوية المعينة للعمل ضدّ مصالح الذات الشخصية، إذن قد يعيد عامل ما النظر في ذلك وربما يتخذ خطوات لمنع عملية (Pettit 1995b). ومما لا شكّ فيه أنه وصف صحيح لأنه، يجب أن يثير تحديد الهوية مشكلة بالنسبة إلى الالتزامات التقيمية الخاصة بالعامل - ولربما مشكلة أخرى لتحديد هويات أخرى - إذن، يعيد العامل مرة أخرى التفكير والتنقي Pettit) (1997. ولكن هذه الحقائق تتفق تماماً مع التحديد لكونها ليست دوافع، وسمة من السمات غير المختارة لكيف يمكننا بطبيعة الحال القيام بحياتنا (انظر كتاب (V. Braithwaite) الذي سيصدر قريباً).

إن أحد أسباب التأكيد على طبيعة عدم الاختيار (Unchosen) لتحديد الهوية بشكل عام، وللتعرف على وجه الخصوص بهذا أو ذاك، هو أن هذا التركيز يجيب على الفينومينولوجيا[*](Phenomenology) التي نمتلكها. ولكن الآخر هو أنه يتناسب مع حقيقة كوننا نغير هوية ذلك الحين باستعارة العين[**](Ocular) القديمة، ونغير أيضاً نحن وجهة نظرنا. نحن لا نحافظ على منظور ثابت من الذات الشخصية عندما ننتقل من هوية مجتمعية ما إلى أخرى. وهذا بدلاً من أن نغير وجهات النظر، ورؤية الأمور في الآن عينه من وجهة النظر هذه، والآن عينه من ذلك.

(*) علم الظاهر أو الظواهرية (Phenomenology) أو كما يرد في بعض النصوص الفينومينولوجيا، هو ذلك العلم الذي يتميز بدراسة طبيعة الوجود. ويركز نهج العلم هذا على دراسة الوعي والكائنات من خلال الخبرة المباشرة (المترجم).

(**) تعني كلمة (Ocular) عياني مبني على ما هو مرئي بواسطة العين، وقد يكون أحياناً ما هو ينظر بالعينية لعدسة المجهر الواضحة (المترجم).

فإذا كنت تريد، فنحن بإمكاننا أن نغير أنفسنا: لنشعر ونفكر ونخطط كما لو كنا أشخاص غير عازلين ولكن أشخاص فيهم مَن يفترض اجتماعياً وجود أكثر الكيانات الممتدة في الحياة.

فصورة استيعاب المدنية، للعودة إلى موضوعنا الرئيسي، تمثل الإخلاص للمعايير الأهلية باعتبارها ممارسة للتغلب على النفس، بالطبع إذا كانت تلك المعايير المنضوية هي احتياجات المجتمع ككل أو فقط تلك المجموعات الفرعية المعنية. ولكن المدنية هي، بقدر ما هي مسألة تحديد باعتبارها استيطان، بقدر ما تكون استيعاب معايير مدنية يمكنني وصفها، في آنٍ وفي نفس الوقت، باعتبارها تتماثل مع مجموعة المعايير التي تكون.

ما قلناه سلفاً صحيح، على أي حال، عندما تكون النعايير التي هي في صلب مسألة تعزيز الصالح العام من هذه المجموعة: معايير جيدة ولا يمكن لأحد أن يحقق أمراً لنفسه إلا من خلال التدبير الذي لا يتحقق لبعض أو كلّ الآخرين. فإذا كانت المعايير تفرض شكلاً من أشكال التسوية بين أعضاء المجموعة المتنافسة، من أجل ذلك فإن كلاً منهم يجب أن يكون قادراً أساساً على تحقيق غايات متضاربة، إذن قد لا تنطوي الدقة في المعايير على التحديد مع المجموعة ككل. ولكن رأينا في الجزء الأوّل من هذا الكتاب أن الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي ليست من هذا النوع. فهو صالح عام يمتد إلى أن يكون ليس هناك أي عضو من أعضاء المجموعة ينتابه الضعف أو امرأة أو من ذوي البشرة السوداء، وفي نهاية المطاف، إن أي عضو من أعضاء المجتمع ككل يمكنه أن يأمل في تحقيق ذلك تماماً ولأنفسهم من دون كون المجموعة قد حققت ذلك لجميع الأعضاء: ليس هناك أي عضو يمكنه أن يأمل في

تحقيق ذلك تماماً لنفسه إلا بقدر ما تتوقف عضوية المجموعة لتكون شارة من الضعف. فمع هذه المعايير التي تتعلّق بتعزيز هذا الصالح - مع قواعد المدنية الجمهورية - يكون من غير المعقول أن تكون هناك إمكانية لأي شخص لاستيعاب هذه المعايير من دون، في ذات الوقت، أن يحدد مع المجموعة الرفاهية التي تعزز المعايير.

قد تشكو المجتمعاتيات من أن الفلسفات الليبرالية للدولة قد أغلقت احتمالات تحديد الهوية، كما رأينا سابقاً. فإذا كان للمجتمعاتيات حجة جيدة لهذه الاستنتاجات، فقد يكون الليبراليون لا يشجعون أهمية الصالح العام باعتبارها غايات لتعزيز الدولة. فهم ينظرون عادة إلى الدولة باعتبارها مصممة لضمان حلّ وسط لائق ما بين غايات الناس المتضاربة، ومفاهيم الناس للخير المتضاربة. فنجاح الدولة يتطلب الإخلاص للمعايير التي تعمل على ضمان حلّ الوسط هذا الذي لا ينطوي بالضرورة على أي تماثل مع النظام السياسي ككل، أو حتّى مع المجموعات الأخرى المعاكسة تماماً، لأن الأساس المنطقي المخصّص للدولة يميل إلى تأكيد انفصال الناس ومنافستهم مع بعضهم البعض. ولكن ليس هناك من مثل هذه الحجة التي يمكنها مسايرة العمل ضدّ النظام الجمهوري. فبالنسبة إلى معايير المدنية التي تتطلب تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، هي معايير تتضامن مع الآخرين، وهي ليست معايير تسوية، لأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً معتمداً على مستوى وجهة نظر المجموعة.

من المهم أن ندرك الترابط بين استيعاب قواعد الجمهورية وتحديد الهوية، لأن ذلك يكشف أن المدنية ليست مجرد مسألة إنكار الذات الشخصية، بل هو أيضاً مسألة السماح للهويات الأخرى أن تحل محل

شخصك. إنها مسألة امتلاك تراث الخبرة والمعتقد والنية التي تتجاوز الاهتمامات الشخصية، ما إذا كانت تلك ستكون التراث الذي يربطكم، لنقل، بالنساء الأخريات أو أعضاء المجموعات العرقية الأخرى، أو في نهاية المطاف، مواطنين آخرين.

التحديد هو ظاهرة طبيعية، والحقيقة أن المدنية هي مسألة تحديد بوادر الخير لسهولة الوصول إليها، ومتانتها. فعندما يكرس عمل شخص يومياً لإزالة القمامة من على الشواطئ العامة، وعندما تنفق امرأة ما ليلة كلّ أسبوع للمساعدة في ملجأ الزوجات المعنفات، وعندما يستغرق الفرد وقتاً ليوصل قضية من هذا القبيل لحقوق السجناء، أو عندما يتيح للمعلم أن يمارس عمله في يوم عطلة نهاية الأسبوع، فإنّه لا تعدو هناك حاجة إلى تحقيق الصورة، التي بمثابة انتصار الإرادة على الغريزة. وعليه، أن ما يفعله الشخص في أي حالة من هذا القبيل يمكن وصفها، بأمانة على قدم المساواة، بأنها تكريم لهويتهم التي قد تكون حميمية باعتبارها ذات أهمية بالنسبة لهم من حيثُ إنَّ معظم المخاوف هي شخصية. نحن جميعاً نرغب بالتحديد مع الآخرين في سَن وتأكيد الهويات الجماعية؛ في الواقع، نحن بالكاد يمكن أن نساعد في الوقوع في مثل هذه المخاوف الطوائفية (Communal). وهكذا يلزمنا أن لا تكون هناك معجزة إنكار الذات (Self-Denial) التي قد تشارك في مظهر من مظاهر التمدن الواسعة النطاق داخل المجتمع. فهذه المدنية هي بحاجة إلى أن تشهد فقط على الطبيعة الاجتماعية لجنسنا البشري.

إن الموضوع الذي قد أكدت عليه في هذه المناقشة الأخيرة تلقى صدى مع الخيط المتكرر لطريق فهم الفكر الجمهوري للفضيلة المدنية. فخيط التفكير هذا قد يميل إلى ربط الفضيلة مع حبّ الوطن Taylor)

1989; Viroli 1995; Miller 1995). فللمرة الأولى نحن نرى أن المدنية تتضمن التحديد وكذلك الاستيعاب، فنحن ندرك أن المدنية لا بدّ أن تعني التحديد في الجزء الكبير مع النظر في المجتمع أو النظام السياسي ككل. ولعل هذا التحديد هو ما نعنيه بالوطنية. ففي تعبير تشارلز تايلور (Charles Taylor 1989: 166) حول الموضوع، «أشعر رباط التضامن مع أبناء وطني في مشروعنا المشترك». الوطنية (Patriotism) يمكن أن تتحول إلى نزعة قومية طائشة لـ «بلدي إن كان خيراً أم شراً»، بطبيعة الحال؛ ولكن إذا كان ذلك يساير مدنية النظام الجمهوري السليم، فلا بدّ أن يتمثل الموقف بدلاً من أن يكون «بلدي للقيم التي ندركها»: «بلدي للحرية مع الذي يوفره لنا».

نحن قد لا نكون قادرين على التعاطف مع الدولة الليبرالية، إذن للحقيقة أن الدولة الليبرالية تعطي كلّ واحد منا ارتياح جزئي لخصوصيتنا؛ فالأشياء التي ترضيني قد تتنافس مع الأشياء التي ترضيك، وأن منافسينا بما يوفره لنا النظام السياسي قد يعزز تميزنا، وهوياتنا الشخصية. ولكن يمكننا تحديد التأكيد مع النظام الجمهوري حقيقة إعطاء كلاً منا وأن كلاً منا يكون إلى الحدّ الذي يعطي كلّ شيء، وأن مقياس عدم السيطرة الذي يسير مع كونه عضواً مدمج بالكامل مع المجتمع: مأذون بالكامل ومواطن معترف به بالكامل. فإذا كان لنا أن نعتز بمواطنتنا وحريتنا، فإن علينا أن نعتز في ذات الوقت بالهيئة الاجتماعية في عضويتها التي تتكوّن منها الحالة.

3. المدنية والثقة

لقد ناقشت في الفصول السابقة بعض الأسباب بخصوص كيفية تمييز المؤسسة الجمهورية وحاجتها إلى المدنية الواسعة النطاق. ولقد

بحثت في المدى الذي يمكننا أن نتوقع مثل هذه المدنية لأن تكون قادمة قريباً وفي ما يمكن للدولة القيام به لتغذيتها. وفي هذا الجزء الأخير سأنتقل للحديث عن العلاقة ما بين المدنية الواسعة النطاق والثقة على نطاق واسع. وهنا أُريد أن أبين أن المجتمع المدني الذي يفترض الجمهورية المؤسسية هو المجتمع الذي يمكننا أن نتوقع فيه الثقة تتحقق وتزدهر.

قد يكون شخص ما فاضلاً من دون أي شخص آخر افتراضاً لتلك الفضيلة: من دون أي شخص آخر يتصرف على افتراض أن هذا الشخص فاضل، لنقل من خلال وضع أنفسهم تحت تصرفه أو تصرفها. بعبارة أخرى، قد يكون الشخص جديراً بالثقة من دون أي شخص آخر يثق بهم فعلاً. قد لا يكون ميالاً لاعتقاد الآخرين في جدارة الثقة؛ لا نصدق بذلك، لأنها قد وضعت على المحكّ؛ وقد لا يوضع على المحكّ، لأنه قد لا يجد سبباً لإعادة النظر في وجهة نظرهم (Hardin 1992).

لجعل حجتي هذه حاجة للمدنية الواسعة النطاق، فقد استبعدتُ احتمال وقوع هذه الفضيلة القادمة، بصرف النظر عن افتراض الآخرين لذلك. فقد انتهزت ضمناً المدنية الواسعة النطاق، لأن هناك معايير جمهورية مناسبة قد أُنشئت في المجموعات ذات الصلة، وأن هذه المجموعة التي أُنشئت كانت على سبيل المعرفة المشتركة بين الأطراف المعنية. فإذا كانت المدنية الواسعة النطاق في هذا المعنى، إذن الناس الذين هم في المسائلة يعرفون واحدة من المدنية الأخرى ومن المتوقع أن تفرض عليه: قد يكون من المتوقع أن تتخذ مبادرات المجموعة، على سبيل المثال، هذا معقول فقط إذا كان الآخرون في المجموعة لن يخذلوهم. وهكذا في الإشارة بالتفصيل إلى الحاجة إلى المدنية الواسعة

النطاق، وفي ما يشير إلى ما الذي يمكن أن تقوم به الدولة لتعزيز هذه المدنية. لقد جادلت في الواقع بهذا الآمر من أجل مجتمع مدني حيث تمارس فيه أشكال مناسبة من الثقة والمكافأة.

أود أن أقول، كنتُ مجادلاً في السابق على وجه الخصوص بالآمر المتعلق بالمجتمع الذي حيث تمارس فيه أشكال مناسبة من الثقة الشخصية والمكافأة. عندما نعتمد بكلّ ثقة على شخص أن يتصرف بطريقة معينة، فلذلك لأن هناك العقوبات المستقلة المتاحة التي تدعم هذا النوع من السلوك، إذن نحن نثق بذلك الشخص في أسلوبه الشخصي المجرد(*) (Impersonal). فعندما نعتمد بكلّ ثقة على شخص يتصرف بهذه الطريقة، فذلك لأننا نعتقد أن مفهوم اعتمادنا وتنشيطنا للتصرف التعاوني (Cooperative Disposition) - مثلاً، من شأنه أن يؤدي الفضيلة المدنية - وسيجعل السلوك أكثر جاذبية لهم، إذن نحن نثق بالوكيل بطريقته الشخصية للتعامل (Baier 1986). فللاعتقاد في الإعفاء من المدنية الواسعة النطاق لا بدّ من أن نؤمن في الإعفاء من حيثُ إنَّ هناك قدراً كبيراً من تلك الثقة الشخصية.

تكمن أهمية هذه الملاحظة في خلق صلة ما بين حجتي وأحد الموضوعات المتكررة في العلوم الاجتماعية في الآونة الأخيرة. فالنظام القانوني والسياسي اللائق هو الوحيد الممكن، وفقاً لهذا الخطّ من التفكير، في مجتمع حيث يكون فيه هناك الكثير من النشاط، والنجاحات الموثوقة على مستوى مكثف نسبياً للحياة المدنية (Putnam 1993;

(*) الشخصية المجردة (Impersonal) وتعني هي تلك الشخصية الموجودة داخل سلوكية الإنسان التي تجعله لا يتأثر، والتي لا تبين، أو التي لا تنطوي على المشاعر الشخصية (المترجم).

(Gellner 1994. حيث ترتبط هذا الحياة المدنية مع صنع العلاقات، والسعي لغايات مشتركة، خارج الحدود المحفزة للأسرة، ولكن لا تتم تحت رعاية الدولة القسرية. كما تتجلى في السعي وراء أنشطة السوق، وفي تشكيل النوادي والجمعيات، وقبل كلّ شيء في ظهور الحركات الاجتماعية التي يتم توجيهها لذلك أو الجانب الذي ينظر إليها بأنَّه صالح عام. فإذا لم يكن هناك مستوى صحي في المجتمع للحياة المدنية، وإذا لم يكن هناك نمط مستمر من الثقة المتبادلة، فإن الحجة تستمر، ومن ثمّ فإن الناس لا يطورون تحديديهم الطبيعي مع الآخرين وسيكون الالتزام التلقائي على ما سوف يتم تقديمه لمصالحهم المتشاركة. وسيتقيدون بالتزاماتهم الفعالة لدائرة العائلة والأصدقاء، وسيفقدون القدرة على الأشكال التي تعتبر أكثر عمومية لتحديد الهوية المرتبطة بهم، كما نشعر بذلك، مع المدنية.

على الجانب الآخر من الفضيلة التي سبق وأن حاججنا بها، إذن، هي الثقة، وخاصة الثقة الشخصية. ولا يقتصر الآمر على التزام الناس الموثوق بهم لمعايير السلوك الجمهورية، ولكن كلّ منهم قد يعتمد بشكل منتظم على واحد آخر لعرض هذه الالتزامات. أنّهم وضعوا أنفسهم بكلّ ثقة في أيدي الموظفين العموميين، سواء كانوا شرطة أو سياسيين أو بيروقراطيين، حتّى عندما لا يتم دعم هذا الاعتماد من خلال وجود قيود فعالة على هؤلاء المسؤولين. حيث يعاملون غيرهم من المواطنين بنفس اعتماد الثقة، التي تجري باستعداد لقبول الاعتماد حتّى عندما يتعرضون ويضعفون: حتّى عندما يكون لديهم الثقة في شهادة أو مشورة الغرباء النسبيين. فهم يعاملون زملاءهم الأعضاء في المجموعات الصغيرة، لنقل المجموعات التي يكون لها هدف مشترك،

مع موقف أكثر أو أقل في كلّ مكان من اعتماد الثقة؛ فهم يتصرفون على افتراض أنه لن يتركوا أنفسهم في ورطة، وبذل الجهود غير المعتمدة من قبل زملائهم.

لما كان أفضل سبب للوثوق بالشخص هو أن يكون الشخص جديراً بالثقة، فإنّه ليس من المستغرب أن يكون الجانب الآخر من المدنية الواسعة النطاق ينبغي أن يكون على درجة عالية من الثقة في هذا المعنى من اعتماد الثقة (Pettit 1996a). النتيجة غير مفاجئة بشكل خاص، بالنظر إلى ارتباط النظام الجمهوري، ليس فقط مع الإعفاء من المدنية الواسعة النطاق، بل أيضاً مع العالم الحرّ المرتبط مع تجربة الطمأنينة (Tranquillity) والمكانة. ولكن هناك بعض الأسباب التي قد لا تبديها الجمهوريانية (النظام الجمهوري) على ما يرام لتأييد الثقة الشخصية - أو الثقة المجردة، إذا كان يجب أن أقولها في كثير من الأحيان - وسوف يكون من المفيد، في الختام، إذا كان لنا أن نرى لماذا لم تكن مقنعة[1].

الثقة واليقظة

السبب الأوّل، لماذا قد يبدو النظام الجمهوري ملائم بشكل غير مريح مع إعفاء الثقة التي هي مدنية جمهورية، كما ذكرت، هي ترتبط بشكل وثيق مع الفضيلة اليقظة (Vigilance) تأهيب الفضيلة المتبقية، خصوصاً في التعامل مع السلطات القوية، إلى احتمال أن البعض الآخر قد يكون يتصرف بطريقة قطاعية فاسدة. حيث يمثل ثمن الحرية في التقليد الجمهوري كما اليقظة الأبدية (Eternal Vigilance). ولكن هذا

---

(1) أنا ممتن لجيفري بريتان (Geoffrey Brennan) وريتشارد أرنيسون (Richard Arneson) لإثارتهم موضوع النقاش هذا.

لا يعني عدم الثقة باليقظة (Ely 1981)؟ ولا يعني أن اليقضة الأبدية تتطلب أن ترفض أبدية الثقة - رفض الثقة الشخصية - على الأقل في العلاقات مع السلطات؟ فقد افترض الجمهوريون أن تبنى اليقظة الأبدية بمعنى افتراض هذا التحدي. فلنفترض أنهم كانوا يرفضون الشعور بالثقة في أي موظف عمومي من الذين يعتمدون عليهم أو يضطرون إلى الاعتماد عليهم. ففي هذه الحالة، يمكنهم إنكار أن الطمأنية للغاية والجرأة (Boldness) التي ترتبط تقليدياً مع حرية الجمهورية التي هي متاحة بشكل صحيح أكثر من أي وقت مضى. سيقولون أن ثمن الحرية الجمهورية متاح، واليقظة الأبدية هي الثمن الذي يضمن أن الحرية ذاتها تفقد الكثير من قيمتها. فلم يعدّ لديهم أي اتصال شرعي في الشعور بالأمن، على سبيل المثال، الشعور بعدم وجود استراتيجية لاستخدامها مع الآخرين، والشعور بالوضع الذاتي المشترك. أو على الأقل هذا هو الحال فيما يتعلق بالعلاقات مع الأقوياء.

إن خطّ التفكير هذا يظهر إما أن هناك تناقضاً عميقاً في مختلف الأمور التي قد أكون قد أتممت حجتها باسم النظام الجمهوري أو أن المعنى المطلوب لذلك هو اليقظة التي عادة لا تتعارض مع هذا الموقف في الاعتماد على الثقة في السلطة. وأنّني أزعم أن اليقظة لا تتطلب بالضرورة رفض الاعتماد، أو موقف من عدم الثقة في الاعتماد، وذلك يعني أن الاحتمال الثاني هو الحاصل فعلاً.

ولعل مفتاح حجتي هو التمييز بين وجود الثقة في شخص ما - على وجه الخصوص الثقة الشخصية - والإعراب عن الثقة بشخص ما. فالثقة بشخص ما بمعنى وجود الثقة في نفوسهم، مسألة تنطوي على افتراض الثقة التي يعتمد عليها. ولكن ما إذا كان أو لم يكن لدي مثل هذه

الثقة، فأنا لا أعمد إلى اختيار التعبير عن الثقة. فسواء كنت أشعر بموقف الثقة في الاعتماد المفترض، على سبيل المثال، أنا قد أعمد لعدم اختيار التعبير عن الثقة بالطريقة التي تقودني إلى القول: «لقد قررت أن أثق بك في هذا وأملي الوحيد أن لا تخذلني». للثقة بشخص ما في هذا المعنى التعبيري، هو عدم الاعتماد بكلّ ثقة عليهم، أو على الأقل ليس بالضرورة، ولكن أن تسير من خلال الاقتراحات التعبيرية مع الاعتماد بكلّ ثقة عليهم[2].

ما ينطبق على الثقة يذهب، بطبيعة الحال، على انعدام الثقة: سيما، انعدام الثقة الشخصية. سوف ارتاب من الشخص الذي في المعنى العادي للشعور والمتمثل بانعدام الثقة إلى حدّ الشعور بأنَّ عدم الثقة بهم ستثبت بموثوقية، لا تعتمد في الواقع عليهم - لا ابني مخطط عجول لإثبات موثقيتهم - أو على الأقل ليس لأسباب شخصية. سوف ارتاب منهم بالمعنى المعبر فقط عن، إلى أي مدى أذهب من خلال الاقترحات معبراً عن عدم الاعتماد بكلّ ثقة عليهم. فإذا كنت أمتلك أي خيارٍ لا غير الاتكال عليهم، مثلاً، فأنا سأُعبر عن عدم الثقة الشخصية إلى الحدّ الذي أصر على التحقق خارجياً أو التقيد والمحاولة لضمان أساس مستقل لا يجعلهم يخذلونني.

قد لا أرى أي توتر بين الاعتقاد الجمهوري في الإعفاء من المدنية الواسعة النطاق والثقة الشخصية والتأكيد على الحفاظ على اليقظة الأبدية. فبالنسبة إلى اليقظة هي بوضوح تنطوي على عدم الثقة التعبيرية فقط. في حين أن التوصيات الجمهورية هي أنه، كلّ الثقة التي يشعر بها

(2) شكري الجزيل لـ سايمون بلاكبيرن (Simon Blackburn) لمناقشاته المفيدة حول هذا.

الناس في السلطات، سيكون لديهم سبب إضافي للشعور بهذه الثقة – للتمتع بهذه الثقة الشخصية – إذا كانوا دائماً يصرون على أن السلطات تسير للمرور بالأطواق المطلوبة من أجل إثبات أنفسهم فاضلون. فلكي نكون يقظين في هذا المعنى سوف لا نشعر بهذا الموقف لعدم الثقة تجاه السلطات، أو على الأقل ليس بالضرورة – ولكن للحفاظ على النمط المطلوب من التوقّعات بشأنهم: يصرون على أن نلتزم ببعض الإجراءات، على سبيل المثال، الإجراءات التي ينبغي عليهم أن يقبلوا بالتحديات التي تواجه أعمالهم في البرلمان أو في الصحافة، أنه ينبغي السماح بالوصول إلى معلومات على جانب ذي صلة من حياتهم الشخصية، وهلم جرا.

يجب أن يكون الآمر واضحاً من المناقشات السالفة الذكر مبكراً حول ما السبب في أن يكون من المنطقي الحفاظ على انعدام الثقة التعبيرية – للحفاظ على لغة جسد عدم الثقة – بينما الشعور في الواقع هو لا انعدام للثقة: في الحين إنّه يجري بعقلية موثوقة. قد يشعر الناس بموقف الثقة هذا لأنهم يعتقدون أن السلطات غير فاسدة وأنها سوف تتصرف بشكل صحيح في الطريقة المناسبة. ولكن، بالرغم من ذلك، هناك أسباب وجيهة، لماذا قد تذهب هذه من خلال الاقتراحات لتعبر عن عدم الثقة، وتصرّ على ضرورة الاختلاف في الضوابط والقيود. فمن المحتمل أن يكون في غياب مثل هذه الضوابط والقيود، هناك مجالاً للإرادة التعسفية من جانب السلطات. وربما يكون ذلك، على أي حال إن عدم فساد السلطات هو واقع، يعني قابلية الإنسان للفساد، وأنه في غياب الضوابط والقيود التي تنفذها عدم الثقة المعبرة، سيبدأون في

تطوير عادات الفساد. وإن غياب مثل هذه الضوابط والقيود يمكن أن يكون المفسد مثل حلقة غايغز.

ليس هناك أي تعارض في وجود الثقة الشخصية في السلطات فحسب، في الحين الذي يعرب عن عدم الثقة الشخصية، بل لعله من الممكن جعلها للناس واضحة إلى السلطات التي تتبنى هذا الموقف المزدوج. حيث يمكن أن تقدّم إجراءات من عدم الثقة بسهولة تامة بخصوص القيود التي يلزم اتخاذها بشكل عام، التي تساعد على الحفاظ على أفضل الصادقين منا، أثناء الإحساس بالاتصال الشخصي، أو باعتبارهم مجموعة هم في الواقع موثوق بهم تماماً للفضيلة وحسن النية للسلطة المعنية. ويمكن أيضاً أن تمر من خلال الإجراءات المعمول بها لعدم الثقة التعبيرية والتي تظهر بطرق أخرى أقل نشأةً لأن الواقع أنهم يشعرون بثقة شخصية كبيرة في السلطات. وبهذه الطريقة قد يصرّ الناس على تلقي عدم الثقة التعبيرية، حيثُ إنَّ في ذات الوقت أن أي سلبية قد تؤثر في هذا النوع المرتبط بمن يمثلون السلطات كما الأشرار.

النتيجة، كما آمل، واضحة تماماً، هي التركيز الجمهوري على منبع اليقظة من الاعتقاد الذي يجب على هؤلاء الذين هم في السلطة أن يخضعوا للمطالبة تماماً بالقيود والضوابط: أن هذا قد يكون السبيل الوحيد للحراسة ضدّ الإرادة التعسفية والتعامل مع قابلية للفساد. ولكن هذا التركيز يتسق تماماً مع التمتع، ومع العرض بطرق أخرى، وهذا هو موقف الاعتماد على الثقة في السلطات. حيث ليس هناك عدم اتساق في قلب مبادئ الجمهورية. وعلى العكس من ذلك، إن الآراء المتضاربة المزعومة تتناسب بشكل طبيعي تماماً معاً.

الثقة وعدم السيطرة

السبب الثاني حول، لماذا النظام الجمهوري قد يعتقد التناسب بشكل غير مريح مع إقرار الإعفاء الذي يثق بعضهم به بشكل منهجي آخر الذي هو أن الاعتماد يشارك في الثقة، وهو بمثابة الاعتماد أو الضعف، كما إنَّ أي تهاون حول هذا الاعتماد قد لا يتفق مع الاعتقاد في قيمة الحرية باعتبارها عدم سيطرة. وتتضمن عدم السيطرة «استقلالية قائمة على إرادة الآخر»، كما جاء في نصّ ألغرنون سيدني (Algernon Sidney 1990: 17)، ويبدو أنها غير متسقة بكلّ ما في الكلمة من معنى لتحي هذه القيمة في حين أن مزايا نسيج الإعفاء التي يحتضن فيها الناس بثقة أشكال الاعتماد المتبادل أو التبعية. فإذا كان الجمهوريون يلصقون بأنفسهم قيمة الاستقلالية، وعدم السيطرة التي هي إما مطلوبة في الاتساق للتنصل من أي علاقات، مفترضة طوعاً أو كرهاً التي قد تفرض الاعتماد على الناس؟ هل هم يشترطون تبني صورة للمجتمع البشري الذي فيه الجميع في أعظم جهدهم أن لا يكونوا مدانين بالفضل أو مدينين أو معرضين للخطر بأي شكلٍ من الأشكال إلى الآخر؟

قطعاً لا. إن نظام الاعتماد المتبادل (Mutual Reliance) والثقة التي تبدو أن الجمهوريين يسعون إلى نمط من المدنية واسعة النطاق هي الإعفاء الذي، من وجهة نظرهم، يزيد من احتمالات الحرية باعتبارها عدم سيطرة. كما أنه مبني على بنية تحتية مؤسسية للقانون الجمهوري والتنظيمي، الذي يهدف إلى القيام بكلّ ما هو ممكن عند هذا المستوى من التخطيط للحراسة ضدّ السيطرة. ففي الوقت الذي يتم فيه استحضار تعزيز هياكل المدنية، وهياكل الثقة في مثل هذه المدنية، فإن هذا يحدث فقط لأننا نرى أن هناك آمل أفضل ليراه الناس ما وراء أنماط السيطرة.

فالفكرة التوجيهية هنا هي أن هناك فقط الكثير من الضمانات المؤسسية التي يمكن أن تؤثر في مكافحة السيطرة. وفي نهاية مطاف الجمهورية يجب أن تعتمد على الضمانات التي هي ملموسة بصورة طبيعية أقل، ولربما بصورة أقل إرضاءً للخيال.

يتم تقليل الصورة الملتقطة لعدم السيطرة بسهولة إلى صورة حياة معاشة في ظلّ حراسة آمنة، وفي ظلّ توجّه مؤكّد، في أرض مخاطر ومآزق: أرض «المستنقعات» (Bogs) والمنحدرات (Precipices) كما وردت في نصّ لوك (Locke 1965: 348). ولكن الدرس المستفاد من تأملاتنا في هذا المجال والفصل السابق هو، على وجه التحديد، أن هذه الصور غير كافية. إن عدم تكبير عدم سيطرة في المجتمع، حيث كلّ شخص يكون جبان وراء الأعنف، والأعلى من الجدرات التي تمكنوا من بنائها أو ما أمكن أن تقدّمه الدولة. فلغرض الاعتماد على تلك الجدران، أو على فقط تلك الجدران التي ينبغي صبها على الناس الآخرين الذين هم في دور الأعداء وللوصول إلى استدعاء الحرب على نفسك. فالدرس من مناقشتنا هو أن أفضل أمل لتعزيز المثل الجمهوري هو بالتأكيد أن تفعل كلّ ما يمكن القيام به في المواد الثقيلة للحماية المؤسسية، ولكن أيضاً للبناء مع الآخر، وبنسج أقل إرهاقاً. وعلى وجه الخصوص، الدرس هنا هو يجب علينا أيضاً أن نبني مع مواد الفضيلة المدنية والثقة، على الرغم من أنها توفر صوراً من الصلابة والآمن أقل إرضاء.

هناك نوع من التناقض في العرض هنا. ما لم يتم دفن البذور،التي لا يمكنها أن تؤدي إلى الحياة. وما لم يكن الناس على استعداد لقبول أشكال مختلفة من الاعتماد وللثقة بانفسهم شخصياً بعضهم لبعض، لا سيما للأمن الذي تقدّمه المدنية للآخرين، فإنها لن تكون قادرة على

التمتع بأفضل ما هو متاح في طريق عدم السيطرة. لذا يجب أن يكون الناس على استعداد لقبول درجة لا مفرّ منها من الاعتماد على السلطات العامة، والثقة في نهاية المطاف في فضل هؤلاء المسؤولين. كما يجب أن يكون الناس على استعداد لقبول الواقع الذي غالباً ما يكون عرضة للتأثير بالآخرين، حيث أنهم غالباً ما يكونون بحاجة إلى الثقة بأنفسهم لمدنية أولئك الآخرين الذين لا يقومون بضررهم. ويجب أن يكون الناس على استعداد للذهاب إلى جانب بعضهم البعض في الجمعيات والحركات التي هي ضرورية لنجاح الجمهورية ولكن هذا يتطلب حتماً أنماط اعتماد متبادل وثقة شخصية.

ولكن لربما لا ينبغي لي أن أُبالغ في أي جانب من جوانب التناقض. حتّى عندما يتم حماية الناس من التدخل التعسفي من قبل الضوابط والقيود المستقلة، لذلك علينا أن نتحدث عن الثقة. والثقة المعنية هنا هي طابع الشخصية المجردة، منذُ اعتبارها مصدر ثقة وإن الآخرين سوف لا يخذلونك وهي أنهم مقيدون بشكل مستقل بعدم القيام بذلك. ففي الحالة التي تؤدي إلى تحدي ما ننظر فيه، والأشياء التي هي أكثر أو أقل توازياً معها. فالناس مازالوا محميين من التدخل التعسفي بواسطة الضوابط والقيود ولكن الحماية القصوى المشيدة يمكن أن تُعطى من قبل وكلاء المدنية الذين هم ضمن المسائلة. وعليه فإن الناس مدعوون في الآن عينه إلى أن يثقوا بهؤلاء الوكلاء، ليس فقط على أساس شخصي، هناك ضوابط مستقلة في مكانها، بل أيضاً على أساس شخصي تكون فيه الفضائل مناسبة. فهم يمتلكون المدنية هذه التي تجذب التصرف بالطريقة التي يعتمد عليها الآخرون للعمل وزيادة الاعتراف بالاعتماد.

أعمال الثقة الشخصية

إذا كان هناك أي شيء جوهري في التحدي الذي كنا قد نظرنا فيه بصورة تامة، فذلك لا يعني إننا نتخلى عن القيمة المركزية الجمهورية عندما استدعينا الإعفاء المؤسسي والمدني الذي يتطلب الكثير من الاعتماد والثقة، لا سيما الثقة الشخصية. ولكن لا اعتراض لدينا على المعلومة الأخرى؟ فهل هذه تقترح، لربما، أن الشخص الذي يتبنى قيمة الحرية باعتبارها عدم سيطرة لا يمكنه التفكير في ضوء إيجابي حول تلك مبادرات الثقة الشخصية بالآخرين غير المبررة؟ ينبغي للاتهام أن يكون في الوقت الذي له ما يبرره لاحتضان الإعفاء الموصوف لا باعتباره أفضل وسيلة لضمان الحرية الشاملة باعتبارها عدم سيطرة - في الوقت الذي قد نبرر فيه الثقة الشخصية بالسلطات التي يجب أن يتم إنشاؤها في ظلّ أي نظام جمهوري - حيث لا يزال هناك توتر بين تبني قيمة الحرية باعتبارها عدم سيطرة وبين حسن الظن لأعمال الثقة الشخصية: حسن الظن للأعمال التي نقوم بها طواعية ونضع بشكل واضح أنفسنا تحت رحمة شخص آخر.

من وجهة نظرنا، هذا الاتهام لا يضر البناء الشامل - خلافاً لغيرها من التحديات التي لن تكشف عن أي تضارب عميق في موقفنا - لكنه قد يجعل قيمة لحرية الجمهوري التي تبدو أقل جاذبية مما كنا قد اقترحنا.

هناك الكثير من ما هو أفضل في الحياة قد يأتي من مبادرات الثقة الشخصية، كما هو الحال عندما نبدأ علاقات الحب والصداقة من خلال المخاطرة بأنفسنا في مثل هذه الأعمال: من خلال تبيان وضع أنفسنا بثقة تحت رحمة شخص آخر. فسوف تبدو حرية الجمهوريين بالأحرى أقل ضخامة من ما نحن قد كنا افترضناه، إذا كان المرفق من شأنه أن يمنع الحرية لاتخاذ مثل هذه المبادرات.

وهناك ثلاث نقاط وددت أن أجعلها رداً على هذه الانتقادات. الأولى، هي أن الأعمال الإبداعية للثقة الشخصية المنصوص عليها في الاعتراض لا يمكن تأديتها إلا لتكون ممكنة في هذا السياق، وداخل المجتمع بشكل عام، حيث كلّ واحد من الأطراف المعنية يتمتع بمستويات متساوية بصورة أكثر أو أقل لعدم السيطرة، ويتمتع بالمكانة التي تسير مع هذا السياق. فإذا لم يفعلوا كلّ التمتع بهذه الحرية والمكانة، وإذا كان أحدهم في وضع سائد بالنسبة للآخرين، إذن، هذه الأفعال لن تكون فعالة في نفس المسار. وإذا كان الشخص المسيطر ينفذ من خلال الاقتراحات التي هي من وضع أنفسهم وتحت رحمة من يسيطر عليها، فإن ما يجري قد يبدو وكأنه تمثيلية تحذيرية للتنازل (Condescending Charade). وإذا كان الشخص الذي يسيطر يمكنه أن يمرّ عبر هذه الاقتراحات، فإن ما يجري قد يبدو وكأنه موقف متزلف (Fawning) أو متملق (Toadying) أنها ليست سوى إذا أمكن للأطراف النظر في عيني بعضهم بعضاً، واثقة في التمتع المشترك للحرية باعتبارها عدم سيطرة، وأن انفتاح الثقة الشخصية يمكن أن يكون له القدرة التواصلية والإمكانات الإبداعية (Creative Potential) الموصوفة.

النقطة الثانية التي أريد أن أضعها هي، أنه عندما تكون أفعال الثقة الشخصية تواصلية وإبداعية في هذا السبيل، فمن الممكن من ثمّ نسير نحو مناشدة شخص يتشرف ويعتز بالحرية باعتبارها عدم سيطرة. فأنا لا أشعر بالأمان مطلقاً حتّى عندما أكون في يد حبيب أو صديق. فإذا هذا يأخذ عملاً من أعمال الثقة الشخصية، فإن العمل الذي أضع فيه نفسي تحت رحمة شخص آخر من أجل مواكبة مثل هذه العلاقة ووضعها في مكانها، إذن فلتكن. وحتّى من حيث قيمة عدم السيطرة - ونحن لم

نقترح قط أن هذه هي القيمة الوحيدة في حياة الإنسان - ومثل هذا الفعل من الثقة الشخصية قد يبدو وكأنه أمرٌ جريء، لكنه اقترح معقول أيضاً.

النقطة الثالثة، أود أن أضيف إلى ما يعيدنا إلى الجهة غير المادية التي برزت على نحو بارز في هذه المناقشات. فهي ليست فقط مبادرات الثقة الشخصية التي تفترض مسبقاً والتمتع بحرية باعتبارها عدم سيطرة فيما بين الأطراف المعنية، وهي ليست تلك التي لا يمكن إلا أن تعمل على تعزيز التمتع بالمزيد لما هو صالح، بل هي يمكنها أن تبدو وكأنها وسيلة عقلانية ولا سيما في السعي لتحقيق ذلك الهدف من خلال دافع المنظور الجمهوري هنا، وعلى وجه الخصوص من خلال المنظور الذي يعطي مكاناً هاماً في اليد غير المادية.

لقد اطلعنا في الفصل السابق على اليد غير المادية التي تمثل وسيلة لتنظيم مَن هم في السلطة، ورأينا في ذلك أنها وسيلة لدعم الفضيلة المدنية بشكل عام. بل هي وسيلة لتشجيع الإخلاص للمعايير المدنية، ما بين الأقوياء والمجتمع ككل. فبمجرد التعرف على مكانة اليد غير المادية في الحياة الاجتماعية، يمكننا أن نرى أن لها دوراً لتلعبه، ليس في دعم المدنية - وبالتالي لدعم الثقة الشخصية - بل أيضاً في دعم مبادرات الثقة الشخصية بصورة مباشرة أكثر. فأعمال الثقة التي قد وضعتها في مكان آخر، يمكن أن تكون عرضة لمكر معين. حيث يمكننا وضع اليد غير المادية في العمل وبالتالي تساعد على ضمان العقلانية الخاصة (Pettit 1996a).

لعل الفكرة بصورة وجيزة جداً هي، يمكن لأفعال الثقة الشخصية أن تخدم في سياقات معينة - لا سيما في السياقات التي ليست مقيدة تماماً بالعقوبات المستقلة - للتعبير عن إما رسالة أن الوصي (Trustee)

قد يمتلك الفضيلة المناسبة، أو الرسالة على أساس أنها إذا لم يكن الوصي خاذلاً للثقة أو يمكنهم بعد ذلك اتخاذ إثبات وجود الفضيلة المناسبة. فتلك الأفعال، كما يمكننا أن نقول، يمكنها التعبير عن الاعتقاد في فضل الوصي أو قرينة الفضيلة. ولكن في كلتا الحالتين من الواضح أنه إذا كان وصياً فسوف يتمتع برأي جيد من الموثوقية أو - أو لغيرهم ممن يتعرضون لفعل الثقة - بعد ذلك، يكون من الأفضل عدم السماح بخذلان الموثوق به. وهذا يعني أنه نتيجة لتأمل الموثوق به (Trustor) في اقتراح الثقة في أحد السياقات ذات الصلة، في التجاهل النسبي لما إذا كان يمتلك الوصي فعلاً الفضيلة أم لا، قد يمكنهم أن يطمئنوا بأنَّ فعل الثقة جداً لا بدّ أن يكون داعماً لامتثال الثقة بواسطة الوصي. إن فعل الثقة يعني أن الوصي يمتلك شيئاً للفوز عن طريق إثبات ما هو جدير بالثقة، شيئاً للفقدان عن طريق إثبات غير جدير بالثقة؛ عندما يعين جهة غير مادية لدعم ما يخصه.

لاتخاذ مبادرة في مثل هذه الظروف، إذن، هو توفير الوصي مع حافز لفعل الشيء ذاته الذي هو موثوق به ويتم الاعتماد عليه للقيام بذات الفعل. بل هو نوع من عملية لبس الحذاء، حيث يأخذ الموثوق بعد الخطر على عاتقه و من خلال حقيقة اتخاذ الخطر الذي ينقل خلاف ما في صالحها. فوفق ما تحدث هيغل عن مكر العقل، يمكننا أن نتكلم هنا عن مكر الثقة. إن فعل الثقة الشخصية هو استثمار من قبل الموثوق به الذي سيؤتي ثماره فقط في حال أن الوصي يتصرف بشكل ملائم، ومثل أي استثمار سيكون له جانب محفوف بالمخاطر. ولكنها ليست خطرة كما قد تبدو في البداية. ففي ذات الفعل حيث يوضع الموثوق به في مرمى الخطر، يتم إعطاء الوصي دافع عدم السماح لهذا الخطر أن

يتحقق. حيث يمكن للموثوق به أن يخزن في الحقيقة التي، إذا كان وصياً يسمح للخطر أن يتحقق، ستكون هناك خسارة لكلا الجانبين. وعليه، سيعاني الموثوق به من تكلفة الاعتماد، وهذا صحيح. ولكن بنفس القدر فإن الوصي يعاني من فقدان رأي جيد في الموثوق به، وتكلفة اكتساب سمعة سيئة بين أولئك الذين يعرفون ما حدث.

ليست فقط هي اليقظة الجمهورية متسقة من ثمّ، مع إقرار نظام المدنية والثقة الشخصية. وليس الهدف الجمهوري فقط يعزز بصورة متسقة عدم السيطرة مع الاعتماد على مثل هذا النظام للنهوض بالمثل الأعلى هذا. أنه يبين أيضاً، باستمرار مع تأييدة النظرية الجمهورية للحرية والحكومة، يمكننا أن نرى معنى وقيمة الناس في الاعتماد على مبادرات الثقة الشخصية لبناء عالم من العلاقات الداعمة حولهم. لا يوجد شيء متوسط أو ضيق حول نهايات الجمهورية أو وسائل الجمهورية. وبهذا يتوج المشروع بشكل طبيعي تماماً في رؤية مجتمع حيث يحتوي على المدنية والثقة على نطاق واسع.

الجمهوريانية (النظام الجمهوري)
ملخص اقتراحي

الجزء الأوّل: الحرية الجمهورية

الفصل الأوّل: ما قبل الحرية السلبية والإيجابية

1. المفهوم السلبي للحرية باعتبارها عدم تدخل والمفهوم الإيجابي للحرية باعتبارها سيادة ذاتية هما المُثل الوحيدة المتاحة للحرية؛ البديل الثالث هو مفهوم الحرية باعتبارها عدم سيطرة التي تتطلب أن لا أحد قادر على التدخل على أساس تعسفي - لغرض الاستمتاع - في اختيارات حرية الشخص.

2. خلافاً للافتراضات المعمول بها، كان مفهوم الحرية التي اعتنقها الشخص في التقليد الجمهوري لفترة طويلة ليست مفهوماً إيجابياً، على وجه الخصوص، لم يكن مفهوم الحرية باعتبارها ديمقراطية السيادة الذاتية التي وصفت بثبات بأنها حرية القدماء.

3. من بين تلك الاثنين من البدائل الأخرى، أيد المفهوم الجمهوري

المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة، وليس مثل أعلى للحرية باعتبارها عدم تدخل. وهذا أمرٌ مفروغ منه في الحقيقة؛ نظراً لأن كلّ أولئك الذين يخضعون لإرادة الآخر التعسفية هم غير أحرار، حتّى إذا كان الآخر لا يتدخل في الواقع معهم؛ ولا يوجد أي تدخل في مثل هذه الحالة ولكن هناك فقدان للحرية. فلا يزال السيد الذي لا يتدخل باقياً سيداً ومصدراً للسيطرة.

4. يرى الجمهوريون الحرية بهذه الطريقة الواضحة أيضاً في حقيقة أنهم لا يعتقدون بأنَّ عدم الإجادة وغير المسيطر المتدخل يخرقان حرية الناس؛ هناك تدخل في مثل هذه الحالة ولكن ليس هناك فقدان للحرية. هم يعتقدون أنه من الممكن للقانون أن يكون غير تعسفي ولتمثيل عدم الإجادة المتدخلة من هذا النوع.

5. فكما تمّ إدخال مفهوم الحرية باعتبارها عدم تدخل من قبل هوبز للدفاع عن الطاغوت ضدّ الجمهوريين، حتّى إنّه كان يستخدم للدفاع عن الحكم البريطاني في المستعمرات في أميركا الشمالية ضدّ الانتقادات الجمهوري فإن البرلمان كان سلطة تعسفية على المستعمرين. وكانت الحجة أنه منذ أن كان القانون ككل هو شكل من أشكال التدخل القانوني ككل ليقلل من حرية الشعب وعدم وجود نظام - ليس من الطاغوت، ليس في المستعمرات الأميركية - التي يمكن أن توصف بأنها متفردة في معاداتها للحرية.

6. أصبح هذا المفهوم الجديد محترم من خلال عمل البعض من مثل بنثام وبيلي الذين رأوا فيه وسيلة لتصوّر الحرية التي من شأنها أن تسمح حتّى للوكلاء للسيطرة عليهم من مثل النساء والخدم - حتّى الآن لأنها لا تعاني من التدخل الفعلي - لعدها على أساس أنها حرية.

7. خلافاً للجمهوريين التقليدين، لم يكن بنثام وبيلي يشعران قادرين على الحدّ من المواطنين في التيار، الذكور المالكة، والشمولية(*)(Inclusivism) في الشأن التي قد تشارك أيضاً الليبراليون الجدد، وقد يفسر ذلك السبب لأنها تعتبر مثالية جمهورية للحرية لأنها مطلوبة جداً.

الفصل الثاني: الحرية باعتبارها عدم سيطرة

1. ينطوي التدخل بقصد أو شبه متعمد على تفاقم حالة الاختيار لشخص ما: إنها تقلل من نطاق الخيارات المتاحة، أو تكون أقل أو أكثر تدبيراً لتغيير الرشاوى المتوقعة المتخصّصة لتلك الخيارات أو تحديد نواتج ستؤدي من الخيارات وماذا سيدفع فعلاً، بالتالي، سيتحقق.

2. سيحدث تدخل على أساس تعسفي لدرجة أنه يتم التحكم بواسطة التمتع بالقرار أو الحكم - للمتدخل: إلى الحدّ، لا سيّما الذي لا يضطر إلى تتبع مصالح وأفكار أولئك الذين يعانون من التدخل.

3. يهيمن طرف ما على الآخرين فقط بقدر ما لديه قدرة على التدخل على أساس تعسفي في بعض الخيارات الأخرى؛ وقد تكون هذه السيطرة أكثر أو أقل كثافة، اعتماداً على شدّة وسهولة التعسف في التدخل المتاح، وإنه يكون أكثر أو أقل اتساعاً، اعتماداً على مجموعة من الخيارات المتضررة.

(*) الشمولية (Inclusivism)، هنا تعني أكثر من أنها شمولية، إذ يعتقد الكاتب إنها تعني ممارسة ومحاولة دمج العناصر المختلفة أو التي لم تتم تسويتها في نظام واحد (المترجم).

4. حيث تحدث مثل هذه السيطرة، فإنها ستميل إلى أن تكون مسألة معرفة مشتركة بين الأطراف ذات الصلة: كلّ منهم سيعرف أن شخصاً مسيطر، وكل منهم سيعرف أن كلاً منهم سيعرف ذلك، وهكذا؛ ولعل الاستثناء الرئيسي هو عندما تنطوي على السيطرة والتلاعب الخفي.

5. السيطرة بهذا المعنى المحدد قد تحدث من دون تدخل فعلي: أنه لا يحتاج إلا إلى القدرة على التدخل. وقد يحدث تدخل من دون أي سيطرة: إذا كان التدخل ليس تعسفياً فمن ثمّ إنّه لن يسيطر.

6. تتضمن عدم سيطرة غياب السيطرة في ظلّ وجود أشخاص آخرين: إنها المثالية الاجتماعية التي تتطلب ذلك، رغم أن هناك غيرهم من الناس الذين قد يكونوا قادرين على التدخل مع شخص ما على أساس تعسفي، ويتم حظرهم من القيام بذلك.

7. قد يكون إحراز التقدّم في مثل عدم السيطرة هذه في المجتمع، إما عن طريق أشخاص يحملون سلطة متساوية أو من خلال نطاق نظام قانوني لمنع الناس من سيطرة بعضهم على بعض من دون أن يسيطروا أنفسهم على أي شخص على حدّة.

8. عندما يتمتع شخص ما بعدم السيطرة التي عادة ما تكون مسألة معرفة مشتركة بين الأطراف المعنية، بحيث أن عدم السيطرة تمتلك ذاتية وجانباً ذاتياً مشتركاً: يرتبط ذلك مع الطمأنينة، كما جاءت في قول مونتسكيو، ومع القدرة على النظر في عين الآخرين.

9. الاعتبارات التي قادت بيلي والتقليد الليبرالي الجديد لتفضيل فكرة الحرية باعتبارها عدم تدخل ليست حاسمة. على الرغم من

تلك الادّعاءات، هناك التباس ما في الغايات والوسائل المعنية في فكرة الحرية كضمان ضدّ التدخل التعسفي.

10. على الرغم من تلك الادّعاءات، وعلاوة على ذلك، فإن الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي تأتي في كلا درجتي الكثافة والمدى. حيث يمكنها أن تزيد في كثافة حدّ مساس العوامل - الوجود المسيطرة الذي يجعل الناس غير أحرار - وتخفضهما؛ ويمكنها أن تزيد المدى بالقدر الذي يتضائل فيه تأثيرات التكييف - القيود الطبيعية والثقافية والقانونية التي تجعل الناس غير أحرار ولكن ليست لا حرية.

11. على الرغم من تلك الادّعاءات، أخيراً، فالحرية باعتبارها عدم سيطرة هي ليست مثالثة جذرية مستحيلة؛ وأن المطالب الكبيرة من شأنها أن تجعل الدولة تبدو قادرة على الاستيفاء في عالمنا، حتّى ولو كانوا غير قادرين على إشباع الرغبة كما عند بيلي.

12. في حين يتم تعريف الحرية باعتبارها متناقضة مع السيطرة، يجب أن نلاحظ أن هذه السيطرة لا يمكنها استنفاذ أنواع السلطة؛ في ظلّ مفاهيم أخرى، في الواقع، تكون عدم السيطرة في حدّ ذاتها شكلاً من أشكال السلطة. حيث وجود القوة المسيطرة - تمارس أو لا تمارس - في الفضيلة لقدرة الوكيل للتأثير تأثيراً معيناً على شخص آخر: خصوصاً أن هناك في قدرة الفضيلة للتعمد وشكل التأثير السلبي على ما هي اختيارات الوكيل الآخر.

الفصل الثالث: عدم السيطرة باعتبارها مثل سياسي أعلى

1. تحتاج القيمة العالية لعدم سيطرة المزمع إنشاؤها في المقارنة مع الحرية باعتبارها عدم التدخل؛ ونحن لا نحتاج لمناقشة قيمة الحرية باعتبارها سيادة ذاتية، أو استقلالاً ذاتياً، وذلك منذ قيام الدولة ذات التوجّه نحو عدم السيطرة - على افتراض أنه كافٍ لتوجيه الدولة إلى ذلك الاتجاه - التي ستؤدي أيضاً إلى تيسير تحقيق الاستقلالية الذاتية.

2. إن الجاذبية المتفوقة للحرية باعتبارها عدم سيطرة تخرج في الحقيقة من تعظيم الشأن الذي يتطلب تعزيز ثلاثة فوائد، يمكن لتعظيم عدم التدخل تجاهلها: غياب عدم اليقين، غياب عدم وجود الحاجة لتأجيل استراتيجياً الأقوياء، وعدم وجود التبعية الاجتماعية للآخرين.

3. العلاقة ما بين الحرية باعتبارها عدم سيطرة وهذه الفوائد هي أن هذه الحرية تعتبر صالحاً أساسياً، بالمعنى الذي روج إليه جون راولز؛ هو شيء يبين أن الناس يمتلكون السبب لما يريدونه لأنفسهم، بغض النظر عن ماذا يريدون.

4. لكن الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي ليست من النوع الصالح الذي يمكن أن يترك الناس متابعة أنفسهم بطريقة لا مركزية؛ كلّ الدلائل تشير إلى أنه من الأفضل متابعة كلّ إطار في ظلّ العمل السياسي المركز للجميع: من الأفضل أن تتم المتابعة عبر الدولة.

5. ينبغي أن يكون السعي السياسي للحرية باعتبارها عدم سيطرة جذاباً، ليس لأنظمة الحكم الصغيرة المتجانسة فقط، ولكن

في الدولة الحديثة، والتعددية؛ العبر من انتقاد نظرية الإنهاك (Theory-Weary)، وعالم الإنهاك (World-Weary) تبدو وكأنها مشورة لليأس المبكر.

6. الطريقة الطبيعية لإدلاء الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي في دور قيمة الدولة التي يجب أن تحاول التعزيز، وليس في دور القيد الذي يمتلك الاحترام؛ هذا، علاوة على ذلك، هو الطريقة التي تُلقى عموماً في التقليد الجمهوري: التقليد هو عواقبية في طابعها.

7. يجب أن نأخذ بعين الاعتبار في تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة - شدّة عدم السيطرة ومدى اختيار اللا سيطرة - ولكن بعض الافتراضات المنطقية تعني أننا ينبغي أن ننظر إلى الكثافة أولاً والمدى في المركز الثاني فحسب.

8. عندما يتم الترويج لعدم سيطرة من قبل سياسية معينة وغيرها من المؤسسات - عندما يُحرس الناس ضدّ احتمالات التدخل التعسفي في حياتهم - بهذا المعنى ليست متميزة سببياً من المؤسسات؛ مثل الحصانة التي تنتجها الأجسام المضادة في الدم، وتشكل عدم سيطرة من قبل مثل هذه الترتيبات المؤسسية: إن لها وجوداً مؤسسياً بطبيعتها.

الفصل الرابع: الحرية، المساواة، والجماعة

1. يعتبر حسن المساواة من هذا القبيل واحد من الحدود القصوى لتحقيق الميل للحدث عند هذه النقطة حيث يتم التوزيع على قدم المساواة بصورة أكثر أو أقل في جميع أنحاء الدوائر الانتخابية ذات الصلة؛ فالقيم السياسية الأكثر رسوخاً، بما في ذلك الحرية باعتبارها عدم تدخل لا تعتبر مساواة في هذا المعنى.

2. تعتبر الحرية باعتبارها عدم سيطرة حسن مساواة بدرجة كبيرة. وإن تحقيق أقصى قدر من عدم السيطرة التي تتطلب تمتع الناس الذين يتمتعون بها لأنها عدم سيطرة بشدة متساوية، حتّى لو كانت لا تتطلب - التطلب المستقل لمعظم الحالات التجريبية الطارئة - أن تكون بنفس الطريقة التي يتمتع بها على مدى مساوٍ بقدره. ويرتبط المشروع ارتباطاً وثيقاً بمبدأ المساواة الهيكلية التي بموجبها يرى الناس الدليل على قدم المساواة ضدّ السيطرة، حتّى لو أنها ليست مرتبطة على نحو مماثل بالمساواة التي تتعلّق بموارد الفرص: هذا هو، في المساواة المادية.

3. في حين أن مشروع الجمهوري لتعظيم عدم سيطرة سيسمح للأطفال وبعض الكبار التابعين رفض مجموعة من معايير اختيار اللا سيطرة - أنه من الضروري لتنميتها أو الحفاظ عليها - فإنّه لا ينبغي أن يتسامح مع أي سيطرة لهؤلاء الناس؛ في هذا الصدد، والإبقاء على المساواة.

4. تعتبر المجتمعاتية الجيدة واحدة من تلك المجتمعات التي تحتوي على كلا من الاجتماعية والطابع المشترك. فبالقدر الذي يتحقق فيه الفعل الاجتماعي، بقدر ما يتطلب أن يحققه الناس المشاركين في التبادل والتفاعل المقصود؛ فمن الشائع أنه بقدر ما يمكن أن يتحقق الآمر الاجتماعي لأحد، بقدر ما يمكن أن يتحقق لأحد ما حين يدرك أن ذلك قد تحقق للبعض الآخر أو الكُلّ الآخر.

5. الحرية باعتبارها عدم سيطرة هي صالح مجتمعياتي. ولا يمكن أن تتحقق إلا في ظلّ هذا الترتيب الخاص بإشراك الناس في التفاعل المجتمعي. حيث يمكن أن يتحقق لشخص ما فقط وبالقدر الذي

يدركه من أجل الآخرين الذين هم في الطبقات الضعيفة التي ينتمي إليها هذا الشخص. وبالتالي، يمكن للمرأة أن تكون حرة تماماً في هذا المعنى وبالقدر الذي تتمتع به من الأنوثة التي لا تعني شارة ضعف، إلا بالقدر الذي تكون فيها كلّ النساء أحرار.

6. إن الطابع المجتمعياتي للحرية باعتبارها عدم سيطرة، يعني أن حرية المجتمع هي على النحو الأساسي لفكرة حرية الأفراد، وأن هناك كلّ الأسباب التي تتطلبها المجتمعاتية؛ لماذا يجب أن يكون الناس قادرين على التحديد مع الدولة التي تروج لمثل هذه الحرية.

الجزء الثاني: الحكومة الجمهورية

الفصل الخامس: أهداف الجمهورية: الأسباب والسياسات

1. تعتبر فلسفة الجمهورية للحكومة، التي تنصّ على أن دور الدولة هو تعزيز الحرية باعتبارها عدم سيطرة، أنها لا بدّ من أن تحكم وفق جون راولز وفق التوازن التأملي من خلال الرجوع إلى ما إذا كان يعطينا صورة لما ينبغي على الدولة القيام به، الذي يمكننا من تأييد التأملي.

2. إن ما نلاحظه عند النظر إلى ما ينبغي أن تفعله الدولة الجمهورية هو، أن النظام الجمهوري يقدم لغة التعددية لصناعة صياغة الشكاوى والمظالم التي ينبغي أن تسعى لتصحيحها الدولة: لغة الحرية التي كان من الممكن أن يكون لها معنى لمجموعة متنوعة من المطلبات التي يتم إجراؤها على الدولة.

3. تظهر تعددية اللغة في مجموعة متنوعة من الأسباب التي يمكن أن تقدّم صياغة معقولة؛ وتشمل هذه، ليست فقط المألوفة منها، والمطالبات المحافظة على النظام والقدرة على التنبوء - والملكية لخاصة حقاً - ولكن أيضاً الأسباب المختلفة الأخرى مثل حماية البيئة، والنسوية والاشتراكية، والتعددية الثقافية.

4. يمكن إلى اللغة الجمهورية أن تحقق هذه الدرجة من التعددية لأن المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة تعتبر ديناميكية بطبيعتها: أنها تتطلب أن تعقب الدولة مصالح الناس والأفكار بشكل منهجي، حيث يترك ذلك مجالاً للناشئة حديثاً أو أنها توضيح المصالح والأفكار لفرض إعادة تفسير ما تتطلب هذه الحرية حديثاً.

5. عندما يتعلق الآمر بالسياسات المحددة فإن المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة ستؤيد - لا سيما، السياسات التي ستدعم مكافحة هذا النوع من السيطرة المرتبطة بالملكية الخاصة أو الموارد - اثنين من الأشياء البارزة: الأوّل، يعتبر المثل الأعلى سياسياً أقل تشككاً من المثل الأعلى للحرية باعتبارها عدم سيطرة، لأنه يدرك إمكانية الحكومة غير المسيطرة؛ الثاني، اجتماعياً يعتبر الأكثر جذرياً، لأنه لا يتطلب فقط غياب التدخل التعسفي بل غياب قدرات التدخل التعسفي أيضاً.

6. هناك خمسة مجالات واسعة لصنع السياسات - أنها تميل على التوالي إلى الدفاع الخارجي والحماية الداخلية واستقلال الشخصية، والازدهار الاقتصادي، والحياة العامة - وفي كلّ هذه المجالات يمكننا التمييز الواسع النطاق والخطوط المميزة العريضة في معظم الأحيان لماهية فلسفة الجمهورية التي تتطلبها

حكومتها؛ ولكن هذه المتطلبات لا يمكن إلا أن تكون مفصلة في ضوء المعلومات التجريبية: الجمهوريانية هي برنامج بحثي لصنع السياسات ليس مرة واحدة دائمة للمخطط.

الفصل السادس: أشكال الجمهورية- الدستورية والديمقراطية

1. يجب أن لا تسعى الدولة الجمهورية إلا إلى مكافح الملكية فيما تؤدي إلى إظهار السيطرة؛ ويجب أيضاً حماية الشعب من السيطرة التي يمكن أن تترافق مع حكومة الإمبرياليين؛ ويجب أن تكون معنية بماهية الدولة فضلاً عن ما تقوم به: مع أشكال وأهداف الدولة.

2. إذا كانت الطريقة التي تسير عليها الحكومة غير خاضعة للتلاعب على أساس تعسفي، إذن هناك عدد من الشروط الدستورية التي يجب الوفاء بها بشكل معقول، وكما تمّ تحديدها على أنها مهمة في التقليد الجمهوري.

3. **أولًا**، هي حالة إمبراطورية القانون، وفقاً لما ينصّ عليه عمل الحكومة من خلال القانون، وليس حالة بحالة، وعلى وجه الخصوص من قبل نوع من القانون الذي يرضي القيود المنشأة: بنوع من القوانين العامة، وليست بأثر رجعي، وبإصدار جيد، ودقيق وهلم جراً.

4. **ثانياً**، قيد تشتت السلطة، وفقاً لسلطة الحكومة التي يجب عليها التقسيم بين الأطراف المتعددة؛ وهو ما يدعم تقسيم التشريعية، والتنفيذية، والوظائف القضائية ولكن أيضاً غيرها من أشكال تشتيت السلطة، كما هو الحال في ترتيبات المجلسين الاتحاديين.

5. **ثالثاً**، شرطة مكافحة الأغلبية، وفقاً لما ينبغي أن يكون أكثر وليس أقل صعوبة للأغلبية التي سوف تغير على الأقل بعض المجالات الأساسية للقانون؛ هذا الشرط يمكن تنفيذه في أي عدد من الطرق، بدءاً من قيود الافتراضات لصالح القانون العام الذي يتكفّله الدستور.

6. مهما كان النظام الدستوري مقيداً فهو، هناك دائماً سلطة تقديرية في الحكومة: يجب أن يكون هناك تقدير بين المشرعين، بطبيعة الحال منذ أنهم هم الذين يصنعون القوانين؛ ولكن ستكون التقديرية بين تلك الموجودة في المجالات التنفيذية والقضائية أيضاً منذ أن تمّ تفسير القانون بصورة ليست مقيدة جداً عن طريق التشريع.

7. الطريقة الوحيدة التي تجعل النظام الجمهوري يضمن أن ممارسة السلطة التقديرية هذه، هي ليست معاداة مصالح وأفكار الناس بشكل عام، أو بعض جزء من المجتمع هو أن تعرض احتمال أن منهجيات الناس العاديين لخوض أفعال الحكومة.

8. توجهنا هذه النقطة نحو المثل الأعلى القائم على الديمقراطية، وليس على الموافقة المزعومة للشعب، ولكن بدلاً من التنافسية من قبل الشعب على كلّ ما تفعله الحكومة: الشيء المهم لتأكيد هو أن الأفعال الحكومية صالحة لنجاة الطعون الشعبية، وليس تلك التي تعني إنها نتاج للإرادة الشعبية.

9. يجب أن تكون الديمقراطية التنافسية تداوليةً، وهو ما يتطلب أن تكون هناك قرارات مبنية على اعتبارات ذات اهتمام مشترك مزعوم، إذا أريد أن يكون هناك أساس منهجي متاح للأشخاص للطعن

بما تفعله الحكومة. فالتحدي قد يكون لأن اعتبارات الاحتجاج ليست مناسبة، أو أن المبادرة التي اتّخذت غير معتمدة من قبلهم.

10. يجب أن تكون الديمقراطية التنافسية شاملة أيضاً، وإفساح المجال للناس من كلّ ربع لتكون قادرة على الضغط على التحديات أمام القرارات التشريعية أو التنفيذية أو القضائية. فهذا الشرط يعني أن الحكومة ستضطر إلى أن تكون ممثلة بقطاعات مختلفة من السكان، وأن قنوات الطعون يتعين أن تكون راسخة في المجتمع، وأنه سوف يتعين على الحكومة حراسة الشعب ضدّ تأثير منظمات الأعمال والمصالح القوية الأخرى.

11. ستكون الديمقراطية التنافسية، في النهاية، مستجيبة للطعون التي ترفع ضدّ قرارات الحكومة. ولا بدّ أن تكون الترتيبات اللازمة لإعطاء جلسة الاستماع السليمة - جلسة استماع سليمة، ليس بالضرورة أن تكون شعبية - للشكاوى المقدمة في مختلف المجالات؛ وستمتلك إجراءات اتخاذ القرار بمكانة تتمتع بمصداقية عامة. وفي حال فشل المصداقية، سيكون هناك احتمال الانفصال أو طرق لإعطاء المعارضين نوع خاص من الأوضاع الممنوحة تقليدياً للمستنكفين ضميرياً.

12. إن مفهوم الديمقراطية التنافسية يمتلك أولوية على حسابات معينة من الأهداف الجمهورية المحتملة؛ والقيود الدستورية المحتملة، بمعنى أنه ينبغي النظر إلى تلك الحسابات ذات الخطوط العريضة لما يمكن أن تمر من خلال الحشد في الديمقراطية التنافسية.

13. يصرّ المفهوم الناشئ للديمقراطية أن هذه النقطة هي لخلق بيئة اختبار اختيار القوانين، بدلاً من أن تكون هناك قوانين قد تمّ تصميمها بالتراضي. لأنه يربط مع التركيز في الجمهوريانية لما قبل العصر الحديث بشأن فضل وجود القوانين التي صممت أمام اختبار الزمن والتي هي جزء من الدستور القديم. ويربط أيضاً مع وجهة النظر التقليدية التي ترى أن الناس لديهم الحقّ في الطعن ومقاومة القوانين التي هي تعسفية في طابعها: إنْ هذا الواقع هو ما يشكل الشعب باعتباره سيادة.

14. يمثل المفهوم بديلاً صارخاً لصورة تعددية جماعات المصالح التي غالباً ما يتم استدعاؤها لتوظيف كيف أو يجب أن تعمل الديمقراطية؛ وتجادل بخصوص طليعية العقل حيثُ إنَّ هذا التصوّر يفضل أن يرى بدلاً من ذلك الخلفية العقلية السابقة.

الفصل السابع: التحقق من الجمهورية

1. إن المؤسسات الدستورية والديمقراطية التي تمّ وصفها هي مصممة للحدّ من مساحة صنع القرار التعسفي في الحكومة - وبالتالي فإنها ستكون ضرورية حتّى لو كان الناس باعتبارها حماسة ملائكية عامة - ولكن نحن نحتاج أيضاً إلى أن ننظر في الخطوات التي يمكن اتخاذها لوضع الضوابط على أولئك الذين يديرون الجمهورية، نظراً للعيوب الطبيعية البشرية.

2. ليس هناك صعوبة خاصة بالجمهوريانية لغرض الحراسة ضدّ مشاكل التعصب بين المسؤولين الحكوميين منذ أن كان هناك سعياً لعدم السيطرة، على العكس من السعي لتحقيق القيم الأخرى

التي ليس من شأنها أن تعطي هؤلاء المتعصبين سبباً كبيراً لوضع القانون بأيديهم.

3. ولكن هناك حاجة للحراسة ضدّ قابلية البشر للفساد: حتّى إذا كان معظم الناس ليسوا فاسدين بفعالية، ويتم التخلص تماماً من الفساد ومتابعة ما تتطلبه الفضيلة، إنّهم قادرون على الإفساد إذا كانوا يتعرضون لإغراءات قوية.

4. الموارد المؤسسية المتاحة للحراسة ضدّ قابلية الفساد قد تُختزل إلى إمكانيات المعاقبة والفحص: إمكانيات معاقبة أو مكافأة لما يفعله الناس وإمكانيات الكشف عن وجود وكلاء مناسبين وخيارات.

5. إحدى استراتيجيات التصميم المؤسسي هو أن تبدأ من الحاجة للتعامل مع أسوء الوكلاء حولك - ما يطلق عليهم بالأشرار - وفرض العقوبات التي من شأنها أن تخدم حتّى التحكم في مثل هذه الأنواع المعادية للمجتمع.

6. تخضع استراتيجية المحور المنحرف لصعوبات معروفة، ومع ذلك، فإن جميعها تتبع حقيقة أن معظم الناس ليسوا أشراراً - أكثريتها تستجيب بشكل طبيعي لمطالبهم المشروعة - كما إنَّ وجود نمط من المعاقبة المصممة للأشرار من شأنها أن تنفر من هؤلاء الوكلاء وتخفض درجة امتثالهم.

7. تبدأ الاستراتيجية البديلة من افتراض أن الكثير من الناس ليسوا أشراراً ويحاولون البناء على تلك القوة؛ وإن هذه الاستراتيجية ستدعم الفحص للوكلاء المناسبين؛ ومن ثمّ تصمم شكلاً من

أشكال المعاقبة للعمل مع هؤلاء الوكلاء العديمي الضمير؛ وأخيراً، يمكن لهيكل المعاقبة الاحتياطي العمل مع الأشرار في بعض الأحيان.

8. يتطلب أهم عنصر من العناصر في ظلّ استراتيجية محور الإذعان شكلاً من أشكال المعاقبة التي سوف تنفر من الوكلاء. ولعل إحدى الطرق لمعاقبة الوكلاء من دون نفور منهم هو أن تكون ممتلكاً للعقوبات التي هي الدافع بشكل مستقل لافتراض أن الأطراف المعنية هم أشرار: العقوبات المطلوبة على أساس محايد.

9. ولكن الاحتمال الأكثر لفتاً للنظر للحصول على نموذج غير تنفيري من المعاقبة هي الارتباط مع مكافأة أصحاب الرأي الجيد، مع معاقبة أصحاب الرأي السيئ؛ وهو نموذج يستند إلى الشأن من المعاقبة التي تعمل أساساً بطريقة قد تكون غير مقصودة - كما لو كان بفعل اليد غير المادية - يمكنها تأديب الوكلاء أثناء اتصال الصورة الإيجابية لفضيلتهم.

10. عندما ننظر في المؤسسات الدستورية والديمقراطية التي تمّ تقديمها للحدّ من نطاق الإرادة التعسفية، يتضح أنه غالباً ما يتم وضع الأجهزة بدافع مستقل، حتّى تلك العقوبات المستندة للشأن، يمكنها أن تؤدي دوراً تنظيمياً هاماً.

11. ولكن على المدى وما وراء الموافقة على هذه الأجهزة، هناك مجالاً للنظر في كيفية استراتيجية محور الإذعان التي قد يتم نشرها بشكل منتظم في تصميم الضوابط التنظيمية على الموظفين العموميين؛ وهذا ما يدفعنا للبحث عن أجهزة الفحص المناسبة

في المقام الأوّل، ومن ثمّ فرض عقوبات غير منفرة للسيطرة على عدد محدود من الوكلاء، وأخيراً لفرض عقوبات مناسبة لهؤلاء المعتادين على الإجرام الذين يتناسبون مع شخصيات الأشرار.

12. تذهب الفلسفة السياسية في كثير من الأحيان للمواضيع المجردة والرومانسية، وإهمال القضايا الرّيبية لبعض الأنواع التي ناقشناها هنا: على سبيل المثال، إهمال القضايا التي لها علاقة مع أفضل طريقة لتنظيم اللجان. فالمثل الأعلى للحرية كعدم سيطرة يقترح أن مسار الأمور المتعلّقة بالتصميم المؤسسي هي ذات أهمية أولى؛ فهي تجادل للحصول على نسخة جمهورية لعمال الغاز والماء.

الفصل الثامن: الحضارية الجمهورية

1. إن القوانين التي تعزز أهداف الجمهورية، وتضفي شكل الطابع المؤسسي، وتضع ضوابط تنظيمية، تحتاج إلى دعم من قبل المعايير المدنية الجمهورية - تحتاج إلى دعم من الفضيلة المدنية على نطاق واسع من قبل المدنية الواسعة النطاق - إذا كانت تمتلك أي فرصة لتكون فعالة؛ فالجمهورية القانونية يجب أن تصبح حقيقة مدنية واقعية.

2. يعتبر وجود نمط من السلوك هو القاعدة المدنية في بعض وسائل المجموعة التي تتطابق مع كلّ طرف ذي صلة بذلك، وتقريباً يوافق كلّ طرف للمطابقة و/ أو لا يوافق على الانحراف، وأن هذه الموافقة بوضعها في الاستنكار تساعد على تعزيز أو تأمين السلوك؛ علاوة على ذلك، إنها دائماً تعني أن هذه الشروط مماثلة للمعرفة المشتركة في المجموعة.

3. أحد أسباب الحاجة إلى المدنية الواسعة النطاق هو أنه بإمكان الناس أن يتأكدوا من عدم سيطرتهم فقط بقدر التعرف على الأسباب المعيارية للآخرين بغرض احترامهم، وليس فقط لأسباب تتعلّق بالخوف من العقوبات القانونية.

4. المسألة الأخرى هي أنه إذا الجمهورية حساسة بشكل منهجي لمصالح وأفكار الناس - في كثير من الأحيان الناشئة حديثاً، والمصالح والأفكار المعَبر عنها حديثاً - إذن هناك يجب أن يكون الناس الأفاضل بما يكفي للضغط بالمطالبات المناسبة؛ وهذا ينطبق على كلاً من سياسات الاختلاف وفي السياسات ذات الاهتمام المشترك.

5. هناك سبب آخر حول لماذا هناك حاجة إلى المدنية واسعة النطاق، هو، أن السلطات العامة لا يمكن أن تأمل في تحديد ومعاقبة جميع الجرائم ضدّ القوانين الجمهورية والمعايير؛ حيث يلتزم الناس العاديين أيضاً بنا في الكفاية لأداء هذا الدور أو لدعم الجهود التي تبذلها السلطات: الناس العاديين الذين يحافظون على اليقظة الأبدية التي تشكل ثمن الحرية الجمهورية.

6. الشيء الأكثر أهمية بالنسبة للدولة هو أن تعمل من خلال تشجيع المدنية الواسعة النطاق التي تحتاج إقامة شرعية جمهورية لقوانينها في ذهن الجمهور؛ وهكذا يمكن أن تفعل ما هو أفضل لديمقراطية المنافسة الفعالة.

7. من المرجح أن تكون المدنية الواسعة النطاق مدعومة من قبل اليد غير المادية للمعاقبة على أساس الشأن منذ مواجهة الشرفاء

لمعظم الظروف للتكريم، كما يجب على الدولة أن تحرص على عدم فرض أشكال المعاقبة التي تحصل في الطريق لتلك العملية.

8. هناك خطر حقيقي هو أن الدولة بإمكانها أن تفعل ذلك، نظراً للإهمال المشترك لليد غير المادية: بالنظر إلى الافتراض الشائع بأنَّ الضوابط الوحيدة المتاحة للحكومة هي اليد الخفية للتسويق الفعال واليد الحديدية للإدارة الصعبة.

9. قد لا تكون من الصعب جداً على المدنية أو الفضيلة المدنية الإنجاز باعتبارها تبدو كذلك في كثير من الأحيان. وهو ينطوي ليس فقط على استيعاب القيم العامة وتأديب الرغبات الشخصية؛ نظراً للطبيعة الطائفية للحرية باعتبارها عدم سيطرة، كما أنها تنطوي أيضاً على التماثل مع مجموعات أخرى، وحتّى مع النظام السياسي ككل، والوصول إلى هويات جديدة ومرضية.

10. يعادل تحقيق المدنية الواسعة النطاق ما يعادل تحقيق نمط من الثقة الشخصية واسعة النطاق - نمط، مدعوم من قبل الاعتقاد بالمدنية، بالاعتماد المتبادل الموثوق - وهذا يعني إقامة مجتمع مدني مزدهر.

11. يتسق الاعتقاد بالحاجة إلى المدنية مع التركيز الجمهوري على ضرورة اليقظة. وتشمل اليقظة الجمهورية الذهاب من خلال الاقتراحات لعدم الثقة الشخصية، وذلك بهدف الحفاظ على السلطات حتّى أخمص قدميها؛ ويتسق مع الحفاظ على مستوى عالٍ من الثقة.

12. إن اعتقاد في الحاجة إلى المدنية والثقة هي أيضاً تتفق مع تقييم الاستقلالية المرتبطة بالحرية باعتبارها عدم سيطرة؛ وإن حجة هذا الفصل من هذا الكتاب هي فقط أنه عندما يتصرف الناس بطريقة يذهبون من خلالها مع الثقة الشخصية الواسعة النطاق وأنه لا يمكن للحرية باعتبارها عدم سيطرة أن تتحقق على نطاق واسع.

13. وأخيراً، لا يوجد تضارب في احتضان الأفكار الجمهورية المعروضة هنا والاعتقاد بأنَّ مبادرات الثقة الشخصية، وحتّى المبادرات التي وضعها الموثوق به في خطر، يمكن أن تكون مبادرات إيجابية مرغوبة؛ وتفترض مثل هذه الأفعال عدم السيطرة النسبية للأطراف المعنية، وأنها يمكن أن تكون وسيلة معقولة بشكل خاص لهذه الغاية، نظراً لاعتراف السلطة باليد غير المادية.

الجمهوريانية:
مرة أخرى بعد فوات الأوان

في السنوات الثلاث الماضية أو نحو ذلك منذ العمل على المسودة النهائية لكتابي، كان هناك العديد من التبادلات حول النظرية السياسية الجمهورية. وقد شملت هذه الاستكشافات القضايا التاريخية، ومناقشات وتحليلات للحرية والديمقراطية، ومناقشات حول مختلف أشكال التصميم المؤسسي، وأجرينا عبر البريد الإلكتروني ندوة مناقشة شخص لشخص. وفي بعض الأحيان كان البعض منهم يدفعون بملاحظاتهم وتعليقاتهم، وفي بعض الأحيان كانت هناك العديد من الاستفسارات العارضة.

أنا لا أقترح التبحر بجميع القضايا التي أثيرت حول حجتي - من شأنه أن يجعل القراءة مملة - ولكن بدلاً من ذلك نخطط الأفكار الجمهورية الحاسمة، حسبما توصلتُ لإعادة التفكير بها في سياق الردّ على الانتقادات، والإشارة إلى النقاط التي حولت وجهة نظري عن تلك المطروحة في الكتاب. أمل أن تكون المسودة قابلة للقراءة، إذن، حتّى من قبل أولئك الذين لم يقرؤوا الكتاب. وآمل أن هذا سيعمل

على السماح لأولئك الذين لا يعرفون الكتاب أن يروا حيث كنت قد أديت المزيد من الأفكار الأخيرة. وآمل، أخيراً، أنه سيكون بمثابة إشارة إلى المحاورين الذين أنا حقاً استمع إليهم. هذه التنقيحات قد عملت على تبسيط الحجة في هذا الكتاب، كما أود أن أضيف، لا لجعلها أكثر تعقيداً؛ فهي عززت لي الاعتقاد الجمهوري التقليدي الذي يستحق المزيد من الاهتمام أكثر من تلقيه بصورة عامة تلك الصورة بين المنظرين السياسيين المعاصرين[1].

1. التقليد الروماني

يعتبر التقليد الجمهوري تقليداً رومانياً بالأصل والطابع، على الرغم من أن الكُتاب الرومان الذين عبروا عن إرثهم لهذه المجموعة من الأفكار من اليونانية الكلاسيكية، لا سيما الأفكار المعينة ذات الطابع الأرسطي. فقد ظهرت التقاليد في التعايش مع مؤسسات جمهورية روما، لخدمة الشرعية والتأثير على شكل تلك المؤسسات، وتلقيناً تعابيرها في عمل المؤرخين من مثل وليبيوس (Polybius)، وليفيوس وبلوتارخ (Livy and Plutarch)، وتاسيتوس (Tacitus) وسالوست (Sallust)، ناهيك

(1) هناك الكثير من الناس بودي أن أشكرهم لمساعدتي على التفكير في أفكار الجمهورية في أعقاب هذا الكتاب ولكن سأذكر هنا فقط اسماء بعض الذين أثروا بشكل مباشر في هذه المسودة: جيف برينان (Geoff Brennan)، جوش كوهين (Josh Cohen)، جون فيرجون (John Ferejohn)، ريتشارد ميولغن (Richard Mulgan)، تيم أوهاغن (Tim O'Hagan)، فيليب فان باريجز (Philippe Van Parijs)، توماس بوج (Thomas Pogge)، وسام شيفلر (Sam Scheffler)، إيان شابيرو (Ian Shapiro)، كوينتن سكينر (Quentin Skinner)، نادية أربيناتي (Nadia Urbinati) ماريزيو فيرولي (Marizio Viroli). فقد تمت مساعدتي بصورة خاصة من، ينبغي أن أقول، أعضاء الفئة في جامعة كولومبيا حيث قدمت ندوة حول النظام الجمهوري في أواخر عام 1997 وعدد من الطلاب في الجامعة الوطنية الأسترالية الذين أشرفت على مواضيع بحثهم في الجمهورية.

عن ما مكتوب في المدونات المكتوبة من قبل المعلقين والفلاسفة مثل ماركوس (Marcus) وتوليوس شيشرون (Tullius Cicero).

لقد صور الكُتاب حرية المواطن عند الرومانيون كنوع من حالة لتمييز المواطن عن الرقيق: وهو وضع عدم الحاجة إلى العيش في كنف الحاكم (Potestate Domini)، وفي سلطة السيد. فهم يظنون أن المواطنين قد يستمتعون بالقدر الذي تكون فيه القانونية قائمة، وضمان الترتيبات السياسية التي تجعل الحكومة ستضطر إلى التركيز على الصالح العام: الدولة (res publica). وهم يعتقدون أن الحكومة قد تركز على الصالح العام فقط بقدر ما كان ذلك يتطلب إرضاء القيود مثل سيادة القانون، وتشتت السلطة بين العديد من الموظفين والهيئات التي تمثيل مختلف الطبقات الاجتماعية في أشكال مختلفة، والقيد على فترة المنصب، والتناوب على المناصب المختلفة بين المواطنين، وما إلى ذلك هلم جراً. «تكونت الحرية الرومانية أولاً في كلّ الذي عدم كونه عبداً، أو خاضعاً لسيطرة شخص آخر "Domination". ولكن ليفيوس، وتاسيتوس، وسالوست وشيشرون كلّهم قد اتفقوا أن الحرية في السياسة قد تتطلب أيضاً ضمانات دستورية جمهورية» (Sellers; 1995, 97).

الأفكار المحورية الثلاث في هذا التقليد الروماني، إذن، هي مفهوم الحرية باعتبارها عدم سيطرة؛ والمطالبة بأنَّ الحرية باعتبارها عدم سيطرة تتطلب وجود دستور يتم بموجبه التركيز على النظام السياسي للصالح العام؛ والاعتقاد بأنَّ بعض الأشكال المؤسسية - تلك الرومانية المميزة - من المرجح أن تكون جزءاً من أي دستور من هذا القبيل. فالحرية بمعنى هذا السؤال هي الصفة التي تتمتع بها من قبل شخص ما لدرجة أن لا أحد يقف على سلبها مثل السيد. لا أحد يستطيع التدخل

في شؤونهم الحياتية، حيث يمكن إزالة أي خيارات بصورة مقصودة، على سبيل المثال، أو تقليل المكافأة التي تعود على أي خيارات مبنية على أساس تعسفي: لا أحد يستطيع التدخل بشؤونهم، وهذا هو القول من دون أن يضطر لتعقب مصالحهم المعترف بها. فالحكومة بالواقع الطبيعي لحالتها هي تتدخل في حياة الناس من خلال فرض الضرائب والقوانين القسرية. وبالتالي، إذا سمح لها بعدم السعي لتحقيق الصالح العام في كيفية فعل هذا - واقعاً، إذا لم يسمح لها بتتبع مصالح الشعب المشتركة والمعترف بها - إذن فإن قوتها في التدخل سوف تكون تعسفيةً بطابعها، وستكون الحكومة بحدّ ذاتها مالكاً (Dominus) وسيداً.

لقد طرح الرومانيون هذه الأفكار لإعطاء فرصة جديدة للحياة في عصر النهضة الإيطالية. فالشاهد الكلاسيكي على ذلك هو خطابات مكيافيلي (Machiavelli's Discorsi) التي كانت تعتبر تعليقاً على بعض من تاريخ ليفيوس[*] (Livy's Histories). وقد كان مكيافيلي غارقاً في حبّ روما القديمة، ومؤيداً بكلّ حماسة أفكار الحرية التي كانت مساوية لعدم السيطرة؛ حيثُ إنَّ عدم السيطرة يمكن أن تكون جمهوريانية: لا يتحقق ذلك إلا من خلال عضويتها في نظام الحكم الذي فيه جمهورية أو صالح مشترك يملي ما يحدث في الحياة العامة؛

(*) هو المؤرخ اللاتيني الكلاسيكي تيتوس ليفيوس (Titus Livius) المعروف إنجليزياً بـ (Livy) الذي عاش ما بين 64 قبل الميلاد و17 ميلادية، ويعتبر أهم من كتب تاريخاً هائلاً عن روما والشعب الروماني. تضمنت كتبه التاريخية تدويناً غطى الفترة التي هي أقرب إلى أساطير روما لفترة ما قبل التأسيس التقليدي 753ق. م. ولعله كان مستشاراً لأسرة خوليو كلاوديان (Julio-Claudian) ويقدم المشورة لأبن أخ أوغسطس (Augustus) الكبير الذي أصبح من بعد ذلك إمبراطوراً في عام 14 ق. م. ولعل سبب تلك الصلة ما بين ليفيوس وأغسطي يعود لكون زوجة الأخير وليفيوس يعودان لنفس أصل الأسرة رغم أنهما لا يتصلان عن طريق قرابة الدم المباشرة (المترجم).

وأن هذا النظام السياسي سوف تتميّز فيه المؤسسات الرومانية مثل سيادة القانون، وتتشتت السلطة، وتتمثل فيها الطبقات المختلفة، وهلم جراً (Viroli 1998). فالتراث الجمهوري الروماني الجديد يتمتع بنفوذ كبير في القرن السابع عشر الميلادي في ربوع إنجلترا، حيث كان المدافعون عن هذا التراث من مثل جيمس هارينغتون وألغرنون سيدني قد اعتمدوا المفهوم الروماني وعصر النهضة للحرية وجادلوا بأنّ «من الممكن أن يكون الإنسان حراً في دولة حرة» (Skinner 1997: 60). في حين كان الرومانيون الإنجليز الجدد المناهضين للملكية (Anti- Royalists)، هؤلاء الذين اتّبعوا في وقت لاحق تأييد الأفكار الأساسية لفكرة أن الدولة الحرة يمكن أن تكون ملكية، شرط أن يكون الملك خاضعاً للقانون وتفحصه من قبل قوة برلمانية.

كان لهذه الأفكار الجمهورية تأثير ناسف في المستعمرات البريطانية في أميركا، على أي حال، باعتبار أن المستعمرين قد جاؤوا للتعبير عن سيادة البرلمان البريطاني في حياتهم لوصف أنفسهم لا رادع يردعهم وتعسفيين؛ فحتّى لو كان البرلمان حسِناً للغاية من وجهة نظرهم - حتّى لو كان لا يفرض عليهم الضرائب من دون وجه حقّ، على سبيل المثال - فلا يزال له القدرة على القيام بما يتمنى: كان نموذجاً جداً للحاكم المطلق. إن مثل هذه الأفكار كانت أفكاراً درامية واحتفالية حتّى وقت قريب من الثورة في شكلها الروماني الأصيل. «مجد الجمهورية الأميركية في أسلافهم الكلاسيكيين الذين يرتدون ملابس ثورتهم بعباءة وجلالة العصور الرومانية القديمة» (Sellers 1995: 19).

إن هذا السرد الموجز نجد فيه عرض قد جاء في كتابي، لكنه قد لا يتيح التركيز أكثر وضوحاً في الطبع الروماني للتقليد الجمهوري.

إن كنت قادراً، إقنعني، بأنَّ هذا كان تركيزاً صحيحاً، كما هو الحال في طرق القراءة المختلفة لأعمال مايكل ساندل (Michael Sandel)، حول **السخط الديمقراطي** (*Democracy's Discontent*) (Sandel 1996). لقد تعلمت الكثير من هذا الكتاب، كما سأشير أدناه، ولكن كانت صدمتي كبيرة وشديدة لـ لمعان الأثيني الجديد (Neo-Athenian) لأنه عن طريق الخطأ قد أعطانا الجمهوريانية (Pettit 1998). فقد أخذ جوهر النظام الجمهوري الأميركي ليتمثل في التركيز حول فوائد الديمقراطية التشاركية، لا سيما ذلك النوع من الديمقراطية التي كانت على نطاق واسع على الرغم من، كما يحدث، الخطأ (Manin 1997: ch. 1) - المرتبطة بكلاسيكية أثينا.

ما الذي أخفق فيه ساندل - إنّه ينتمي إلى سلسلة طويلة من المترجمين (Arendt 1958, Habermas 1995, Uhr 1998: ch. 1) - حقيقة أن الرومان والذين اتبعوهم قد شهدوا أثينا الكلاسيكية بشكل رئيسي من خلال عيون المعلقين المعادين لها من أمثال بوليبيوس (Polybius)، وأخذوا منه كرهه الشديد لما قدمه في ذلك بشأن الديمقراطية الأثينية (Springborg 1992: ch. 3). لقد تعلموا المشاركة التفضيلية للدستور الروماني الذي احتلت فيه الانتخابات الديمقراطية والمشاركة الجزء الأهم (لكن الذي تمّ الإشارة إليه بوعي كان أجزاء لا تقل أهمية عن سيادة القانون)، وتشتيت السلطات بين العديد من الموظفين والهيئات، والتمثيل لمختلف الطبقات الاجتماعية بأشكالها المختلفة، وهلم جراً.

وباعتبار أن بوليبيوس ومعلقون آخرون قد رأوا أثينا، فقد صوروا أن أمجادها قد كانت بسبب شعبها، وليس دستورها (Polybius 1954: Bk 6, 43-4). فبالنسبة لما هو في ظلّ الدستور

الـذي يمكـن أن يحـدث، علـى حـدّ تعبيـر بوليبيـوس، أن «كلّ شـيء يمكـن أن يتدبـر أمـره مـن خـلال عـدم كبـح اندفـاع الغوغـاء»(*) فتأتي الدولـة مشـابهة لـ «سـفينة مـن دون ربـان». هذا مـن حيـث بوليبيوس، وليـس «الديمقراطيـة» أو حكـم «العاديين» (Demos)- حكم الشـعب تحـت إجـراءات صارمة - لكن «حكومـة الغوغـاء»(**) (Ochlocratia) أو حكـم «الحشـد» (Ochlos) وهـذا يعنـي أنه نـوع من الحكم الشـعبي الـذي يسـمح لشـعور الأغلبيـة أو الـرأي لأنه قـد يتحقق فـي أي لحظة، لاكتسـاح كلّ شـيء مـن قبـل ذلـك (Polybius 1954: Bk 6, 57). فعندمـا احتـج مؤسسـي أميـركا ضـدّ الاسـتبداد الانتخابـي (Elective Despotism)، لـم يكـن هنـاك تقليـم لأشـرعة الجمهوريـة؛ بـل كانـوا يغيـروا اتجاههـا إلى مسـار التقليد الجمهـوري الطويل المفضـل دائماً.

2. النظام الجمهوري في العملية والسياسة

إن الجمهوريين، وكتاب الرومانية الجدد كلّهم قد استغرقوا أمراً مفروغاً منه هو، أنه ستكون هناك دولة، وأن الدولة ستسعى لتحقيق بعض الغايات، داخلية وخارجية؛ أنّها ستسعى بالتأكيد لضمان السلام الداخلي وأنها ستحاول أن ترسخ مكانتها بالنسبة إلى الدول الأخرى، ربما من خلال الغزو والاستعمار. واستند هؤلاء على المثل الجمهورية للحرية وعلى التصورات الجمهورية للدستور الصالح، غرضين. الأوّل،

(*) الناس العاديين (Demos) كلمة يونانية قديمة تعني الناس العاديين ضمن الدولة، وقد أخذت معنى سياسياً آخر عند اليونانيين باعتبار معناه جماهير الديمقراطية كوحدة سياسية (المترجم).

(**) وهي كلمة مشتقة من اليونانية القديمة التي أصلها (Ochlocrac) وتعني حكم الغوغاء كما وردت في اليونانية القديمة عبر الكلمة اللاتينية (Ochlocratia)، وهو نظام سياسي لديه القدرة على حشد الناس لفرض الإرادة (المترجم).

من أجل تحديد القيود التي ظنوا أنها موجودة بشكل مستقل، وبدوافع مستقلة، وينبغي على الدولة أن تحاول إرضاء مواطنيها بما يتعلق بهم. والثاني من أجل شرح مبررات محاولة الدولة في سعيها لهذه الغايات من مثل حماية الناس على الجبهة الداخلية والخارجية: الحماية من هذا النوع تشير بوضوح إلى أنه من الضروري التمتع على نطاق واسع بالحرية باعتبارها عدم سيطرة.

يسود الغرض الأوّل في الكتابات الجمهورية. ولعل ما جادل فيه هؤلاء الكُتاب كان بخصوص ما إذا كانت الدولة يستوجب عليها أن تأخذ بعين الاعتبار فقط رغبات العائلة المالكة، أو رغبات فصيل معين، عند اتخاذ قراراتها نحو ما يستوجب عليها وعلى الجبهة الداخلية أو الخارجية، عند ذلك إذن، يمكن أن تكون صفة المالك أو السيد فيما يتعلق بالمواطنين. المشكلة ليست في أن تكون الدولة قادرة على إجبار وفرض ضرائب على هؤلاء المواطنين، كما لو كانت أي دولة قادرة على القيام به. المشكلة هي إذا لم يكن ما لديك لتأخذه في الحسبان لرغبات المواطنين الذين أكرهوا وإخضعوا للضريبة على ما كانت عليه، إذن، أنّها تتصل بهؤلاء المواطنين كأسياد وكرقيق، المالك يُحترم. الإمبرياليون أو السلطة الشعبية قد تكون مصدراً للسيادة (Dominatio)، فقط بالقدر أو القوة الخاصة للآخرين التي يمكن أن تكون مصدراً للسيطرة. فالوقوف على هذا المعنى، يعني القدرة على التدخل في حياة الناس بطريقة الإكراه أو فرض الضرائب - ناهيك عن تدابير أخرى - والقدرة على القيام بذلك من دون أن يكون بقدر «ما يمكنك تركه».

كانت حجة الجمهورية هي أن الدولة ليست ذاتها المسيطرة على المواطنين - يمكن أن توفر حماية فريدة من نوعها ضدّ السيطرة على

أساس السلطة الخاصة للأعداء الداخليين أو الخارجيين - شريطة أن تكون قادرة على السعي الوحيد للغايات، وتوظيف الوسيلة الوحيدة، تلك الممتدة من الصالح العام، والسعادة المشتركة، والجمهورية. وفي الواقع، كانت وجهة نظرهم، أنه من أجل تلبية متطلبات الحرية باعتبارها عدم سيطرة، كانت الدولة مقيدة بقدر الإمكان لتتبع المصالح المشتركة - الشائع، مصالح معترف بها، كما كان مفترض كذلك - لمواطنيها.

كيف يمكن التعرف على المصالح المشتركة للمواطنين؟ أنا أقترح مساراً مبنياً على الإشارة المتكررة في كتابي حول المصالح الشعبية ذات الصلة سياسياً، تمييزاً لذلك بصورة خاصة. فحينما تكون هناك شريحة من السكان لها مصالح مشتركة، يجب أن يستقيد الكُلّ من السعي معاً للتعاون مع بعضهم البعض في ترتيب علاقاتهم: هذا، بدلاً من عدم التعاون على الإطلاق، أو بدلاً من التعاون في شبه مجموعات سكانية. مصالحهم المشتركة، إذن، ستكون تلك المنافع التي هي من مثل الاعتبارات التعهدية في مجرى التعاونية المؤسسية - اعتبارات من الضرورة أن تأخذ بعين الاعتبار رعاية الجميع - التي تجادل لتقديمهم كجماعة.

هذه الصيغة تدين بالكثير إلى تفسير «أخلاقيات التعاقد»[*] (Contractualism) عند راولز التي تمّ تطويرها في العمل الخاص

(*) مصطلح "أخلاقيات التعاقد" (Contractualism) يمكن استخدامه على نطاق واسع بمعنى أنه يبين وجهة النظر التي تقول إن الأخلاق على أساس عقد أو اتفاق أو بمعنى لضيق الرجوع إلى وجهة نظر معينة وضعت في السنوات الأخيرة من قبل فيلسوف جامعة هارفارد سكانلون (T. M. Scanlon)، خصوصاً في كتابه الموسوم **ما نحن مدينون لبعضنا البعض** (***What We Owe to Each Other***)(المترجم).

بـ سكانلون (T. M. Scanlon 1982) وبريان باري (Brian Barry 1995). ولكن الآمر الواضح والمباشر نسبياً يرتبط بشكل طبيعي مع الفكرة التقليدية للصالح العام. وهو يتناقض مع النهج وفقا إلى الذي يرى أن هناك شيئاً ما في المصلحة المشتركة إلا إذا كان هذا الشيء هو مصلحة فردية. وفي ظلّ هذا النهج - على الأقل القاسم المشترك حتّى في الحماية الاجتماعية الهامة أو الموارد البيئية- قد لا يكون في غير المصلحة المشتركة، على حدّ تعبير انتقادات روبرت غودين (Robert Goodin 1996: 338) القول «لأن من شأن الربح في القطاع الخاص استغلال ذلك شخص في المجتمع».

من البديهي للجمهوريين التقليديين، أن يكون هناك آمر مشترك، للاعتراف بفائدة المواطنين ليكونوا قادرين على التمتع بالسلام الداخلي والدفاع الخارجي. حيث يمكن أن يبرر هذا الافتراض بحجة أن لا أحد يمكن أن يتمتع بالحرية باعتبارها عدم سيطرة فيما يتعلق بالآخرين إذا كان هذا السلام والدفاع غير المأكد، والمأكد على نفس الأساس. أنّهم يتحدون، إذن، حول اثنين من الإلتزامات المحورية. إذ يجب على الدولة حماية مواطنيها ضدّ السيطرة في الجبهة الخاصة - في مواجهة الملكية الخاصة - عن طريق توفير السلام والدفاع وربما بعض الغايات الأخرى. ويجب على الدولة حماية مواطنيها ضدّ السيطرة على الجبهة الشعبية - في مواجهة الإمبرياليين الحكوميين الخاصين بها - من خلال السعي لتجسيد القيود التي ستجبرها على الاسترشاد بالقواسم المشتركة، والمصالح المعترف بها من مواطنيها: القيود التي من مثل سيادة القانون، وتشتيت السلطة، وتمثيل الطبقات المختلفة، وهلم جراً.

هذا الوصف وإعادة إعمار التقاليد الجمهورية يجبرني بوضع

علامة تمييزية لكي تكون واضحة في هذا الكتاب. ولعل هذا هو الفرق ما بين الالتزام الجمهوري من ناحية، للعملية التي هي في ظلّ الأشياء الموجب إقرارها في الحياة العامة والالتزام الجمهوري، ومن ناحية أخرى، بالنسبة للسياسة التي ينبغي لتلك القرارات تنفيذها. فالالتزام بالعملية هذه يتطلب قرارات عامة يتعين اتخاذها بطريقة تقاس شيوعاً المصالح المعروفة للمواطنين. في حين أن الالتزام السياسي، كما شهده الجمهوري التقليدي، يتطلب قرارات عامة من أجل تعزيز السلام الداخلي والدفاع الخارجي وربما غيرها من الفوائد: الفوائد، على سبيل المثال، مثل نظام توزيع الأراضي التي سماها جيمس هارينغتون (James Harrington 1992) «الزراعية» (The Agrarian).

فإذا بدأت الجمهوريانية (النظام الجمهوري) من الاعتقاد بأنّ عدم السيطرة هي صالح للناس، وإنها حقاً صالح يجب أن تهتم به الدولة، إذن، لا مناص من أن الجمهوريين سيجدون أنفسهم ملتزمون سواء بما يتعلق بالعملية السياسية وما هو بالنهج السياسي. ولكن ما يجب أن يقال، وأنا قد قلته بشكل عابر في هذا الكتاب، أن الالتزام بالعملية هو بديهية عقلية في تقليدية الجمهوريانية وسوف تضطر الجمهورية أن تعطي الأولوية إلى أي تجديد معقول للتقليد. ونظراً لسلطة الدولة، في معظم الحالات أنها ستسبب ضراراً صافياً بسبب عدم سيطرة الناس لانتهاك دولتهم الجمهورية للعملية - العملية التي تهدف، لنفترض، لتمكين المصالح الشعبية المشتركة، والمعترف بها - من أجل تعزيز الهدف الجمهوري لعدم السيطرة.

عندما أتناول وجهة النظر الجمهورية بأفضل نوع من المؤسسات الاجتماعية والسياسية في الفصول السادس والسابع والثامن من هذا

الكتاب، فإن الإيماءات في برامج البحوث المهمة للمسيرة الجمهورية التجريبية، تجدني أنا أعمل لصياغة التزام جمهوري للعملية. وعندما أتناول الفصل الخامس وأنواع أهداف الدولة التي يجب تعزيزها - مرة أخرى، مع الالتفات إلى برامج البحوث لهذا الاحتمال -، فأنا أعمل لصياغة التزام جمهوري للمنهجية السياسية. ولكن أرجو أن يكون واضحاً أن وجهة نظري - وهي حقاً، لأي رأي جمهوري معقول - ينبغي أن تنفذ السياسة المفضلة من قبل الدولة فقط وبطرق تتوافق مع العملية المفضلة.

وبالنظر إلى العمل الجمهوري، إذن، تكون الحجج لتنفيذ السياسات على ما ينبغي بواسطة الدولة، يجب أن تنظر إما باعتبارها تنبؤات لماذا سيتم قبوله بصورة مشتركة، واعتراف بالفائدة للمواطنين، أو، على الأغلب، ينظر إليها باعتبارها تلك الاعتبارات التي يمكن أن يستشهد بها، مواطن تجاه مواطن، لصالح علاج تلك السياسات الخاصة بالمسائل ذات المنفعة المشتركة والمعترف بها إجمالاً. ولعله من الطبيعي أن يتم دعم هذه الحجج من خلال الملاحظات التي تدعم وجهة نظر مسألة واحدة متعلّقة بذات الاهتمام المشترك بين الناس الذي هو بالضبط الفائدة التي يمتلكها كلاً منا، وذلك لتجنب سيطرة الآخرين علينا. لقد تناولت في هذا الكتاب بعض الاعتبارات التي هي من هذا النوع في الفصل الثالث منه.

إنها هي تلك القوة الموجودة في التقليد الجمهوري التي تعتبر الشغل الشاغل مع الحرية باعتبارها عدم سيطرة قادرة على تحفيز المتطلبات، وليس فقط عن ما ينبغي أن تكون الحكومة، ولكن أيضاً عن ما ينبغي أن تفعله الحكومة. فإنا بنفسي أرى هناك تناغماً تاماً مع هذا التقليد، إذن، هذا التناغم هو عندما أجادل حول السياسات باعتبارها

سياسات وكذلك العملية. ولكن هناك نوعان من الخلافات بين النهج السياسي الخاص بي، وبين بذل المزيد من الجهود التقليدية التي قد يكون من المفيد تسجيلها.

إنني أزعم أنه لا يجب أن تسعى الجمهورية لإزالة السيطرة من حياة الناس فقط - ليس فقط أن تحاول الحدّ من هذه التنازلات لحرية الشعب - حيث يجب أن تسعى أيضاً إلى زيادة النطاق والسهولة التي يتمتع بها الشعب لاختيار اللا سيطرة. كما ينبغي على الدولة أن تسعى إلى الحدّ من تأثير العوامل المختلفة مثل الإعاقة والفقر والجهل التي تعتبر شرطاً من شروط حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة، حتّى لو كانوا لا يساومون عليه في الواقع. وعلى خلاف ذلك لا نضع حريتهم الرسمية باعتبارها عدم سيطرة فحسب، بل يجب تعزيز حرية الشعب بصورة فعالة باعتبارها عدم سيطرة.

هذا هو الفارق الأوّل ما بين نهج سياستي وبين واحد من أكثر المناهج التقليدية التي فسرت لماذا هناك أيضاً منهجية ثانية. إن هذا بالذات ما فعلته بأكثر ما هو مفترض بأنَّ القلق الجمهوري من أجل الحرية باعتبارها عدم سيطرة قد توفر أساساً معقولاً للقول ما يجب أن يكون مسدلاً عن المسائل ذات الاهتمام المشترك، وتنفيذها باعتبارها سياسة دولة. واقترحت أيضاً أن جميع المسائل المحتملة المشتركة، يمكن استخلاص فائدتها من خلال التعرف على هذا الأساس. فأنا أقف إلى جانب هذا الاقتراح ولكن إذا ثبت أن لا أساس له، فإن منهج التفكير الجمهوري قد يكون لا يزال يحتفظ بفائدته.

التعليق الأخير على المسألة المتعلّقة بمستوى الجمهوريانية، هو ماذا كان الجدل حول العملية أم السياسة التي يفترض أن لا يؤديها النظام

الجمهوري لأن الناس سيهتمون بالحرية باعتبارها عدم سيطرة، أنا أفهم إنها مثالية محايدة. إن كلّ ما نحتاجه هو أن نفترض أن كلّ الناس يهتمون لا بأنفسهم لكونهم يخضعون لسلطة تعسفية أخرى. وقد لا يمكنهم التعميم من هذه الرعاية للقيمة الشخصية من وجهة نظري الشخصية، وذلك لعدم خضوعها لمثل هذه القوة والقيمة الشخصية للناس وعدم خضوعها للسيطرة. وأنها قد لا ترى هناك فائدة لمنح الاعتراف العلني إلى القيمة الشخصية. ومع ذلك ما دام أن كلّ ما يقال عن الرعاية حول عدم سيطرة أنفسهم، سوف يكون هناك مجال لمناقشة الجمهورية بأنَّه يجب على الدولة أن تكون موجهة من قبل رجل الشارع العادي، والمصالح المعروفة، وأنه يجب أن نتبنى بعض السياسات التي يزعم أنها تعكس هذه المصالح.

3. خدمة الجميع وعامة الناس فقط، الاعتراف بالمصالح

لقد تحدثت مسبقاً، حول فهم منهج محور العملية، بالقول أن الجمهورية هي الدولة التي تضطر إلى تعزيز الصالح العام، والصالح المشترك، والنظام الجمهوري. أو كما وضعته بأكثر من لغة معاصرة، أن الجمهورية هي الدولة التي تضطر لمتابعة مصالح مواطنيها المشتركة: على وجه التحديد، باعتباره أمراً مفروغاً منه، ومن قواسمهم المشتركة، والمصالح المعترف بها. فإذا لم تتمكن الدولة من تلبية ذلك المطلب الذي تتبعه، إذن يجب أن تعول على نفسها باعتبارها مالكاً للأشخاص الذين تفرض عليهم الضرائب بالإكراه. وإنها سوف تتدخل بشؤون حياتهم، وستفعل ذلك على أساس تعسفي: وهذا يعني من دون الحاجة إلى مراعاة مصالحهم المعترف بها.

هذه الصيغة هي عندما ستكون دولة الجمهورية شبيهة بالصيغة

المستخدمة في هذا الكتاب، عندما قلت يجب على الدولة غير المسيطرة أن تكون مضطرة لتتبع مصالح السياسات ذات الصلة بالمواطنين، وفقاً لأفكارهم حول تلك المصالح. وتعتبر هذه الصيغة الموضوعة للعمل مفيدة بشكل كبير، ومع ذلك، لقد أدركت ذلك عند كتابتي هذا الكتاب. فالصيغة قد ترقى إلى صفة خلق الجمهورية، على وجه الخصوص تلك الجمهورية التي تفعل كلّ شيء في وسعها لشعبها: إجبار الدولة على تتبع المصالح المشتركة والمعترف بها لمواطنيها. ومثل أي صفة قد تتضمن الصيغة، التضييق السلبي الضمني: وعدم السماح للدولة لأن تفعل أي شيء آخر. وبتوضيح بشكل كامل أكثر، إذن، تتطلب الصيغة أن تضطر الدولة تعقب المصالح المشتركة المعترف بها لمواطنيها، وتتبع فقط تلك الشائعة منها والمعترف بها. إنها تتطلب أن يتم إجبار الدولة على تتبع كلّ المشتركة فقط، والمعترف بها للمواطنين.

ولفهم الصيغة لا سيما الهيكل السلبي فهناك ثلاثة آثار كبيرة. يحظر على الدولة مراعاة الفوائد التي ليست من الأمور الظنية التي تهم المواطن. ويحظر عليها مراعاة الفوائد التي ليست من المسائل ذات الاهتمام المعترف به. ويحظر عليها مراعاة الفوائد التي ليست من المسائل ذات الاهتمام المشترك، وبالتالي يحرم على الدولة الكمال الذي يعتنقه بعض الخير المزعوم من دون أي اعتبار لمصالح المواطن. ويحرم أيضاً الدولة الأبوية التي لا تأخذ في الاعتبار تصورات الناس حول مصالحهم. وأن الأكثر وضوحاً للجميع هو، أنه يحظر على الدولة أن تأخذ في الحسبان المصالح المعترف بها من بعض الأفراد أو مجموعة أخرى من المواطنين ككل.

يحظر على دولة الكمال (Perfectionist State) بالضرورة

الاستبعاد خارج الدولة التي تعطي المساعدات الخارجية أو تتبع أي من هذه النهاية العالية؛ وتتطلب فقط أن تكون تلك الأسباب إجابة للمصالح المشتركة المعترف بها للمواطنين. وبالمثل يحظر على الدولة الأبوية (Paternalistic State) أن لا تستبعد محاولة الدولة لتغيير تصورات الناس بمصالحهم. وبالتالي فإن المحضورتين الأولى والثانية لا يكون لهما آثار بعيدة المدى جداً. ومع ذلك، فإن الثالثة تفعل هذا؛ وهذا الثالث كان دائماً في مركز الانتباه الجمهوري. وإن هذا الحظر يوضح النقد الجمهوري للدولة الفاسدة (Corrupt State)، والدولة الفئوية (Factional State)، والدولة الاستعمارية (Colonial State).

الدولة الفاسدة هي واحدة من الدول التي تقدّم المصالح المشتركة زعماً بطريقة تخدم أولئك الذين يديرونها، وليس بالضرورة مصالح الشعب ككل. أما الدولة الفئوية فهي تلك الدولة التي ترعى مصالح فئة ما - يمكن أن تكون هذه المصالح لفرد واحد أو أغلبية - حيث تحل الرعاية محل الاهتمام المشترك. أما الدولة الاستعمارية فهي واحدة من تلك الدول التي تُرعى فيها مصالح دولة أجنبية بصورة مباشرة من أفعال الحكومة. فخطب الجمهورية المسهبة العنيفة تحتفظ دائماً بهذا النوع من الانتهاكات وتجعلنا من السهل أن نرى لماذا، في ظلّ صيغتنا للدولة الجمهورية. فبالنسبة لأي دولة فاسدة، أو فئوية، أو استعمارية ليس هناك اضطرار فقط لتتبع المصالح المشتركة، والمصالح المعترف بها للمواطنين؛ فهذه الدول بأشكالها المتعددة حرة لخدمة غايات خاصة، حتّى في الحالات التي تتعارض مع الجمهور.

فالأمر لا يقتصر على الكُلّ وفقط الصيغة التي تساعد على شرح مخاوف التقليديين الجمهوريين. كما إنّه يعطي وجهة نظر لطيفة على

المعنى الذي لا يأخذ الجمهورية بعيداً عن حرية المواطنين عندما يكرهون قانونياً، وتفرض عليهم الضرائب أو حتّى إيداعهم السجن. فعندما تتخذ الجمهورية مثل هذا الإجراء، فإنها تتدخل بالتأكيد بحياة الناس، ولكن على الأقل في المثل الأعلى يتم فرض التدخل لغرض ممارسة تتبع المصالح المشتركة والمعترف بها للمواطنين ولا تعتبر هذه الممارسة ممارسة سلطة للسيطرة. شروط التدخل هذه أو تقييد حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة، كما ذكرته مسبقاً، بالطريقة التي من شأنها أن تتم إعاقتها طبيعياً أو تقييد فعلها: إنها تقلل من مدى وسهولة اختيارات اللا سيطرة بحيث كما قلنا يحدث هذا في الحياة اليومية، فلم تعدّ الحرية عندهم هي القيام ببعض الأشياء. ولكن ليس بالضرورة تسوية هذه الحرية بالمعنى الذي ستفعل السيطرة ذلك؛ إنّه ليس من الضروري الحدّ من الأشخاص الذين تشترط الحرية لأي شيء مثل وضعية العبيد.

ما يمكننا الكُلّ والصيغة فقط هو أن نرى أنه إذا كانت الدولة تتبنى موقفاً مختلقاً تجاه شخص معين فإن ذلك يفترض في الواقع وجود الشكل الجانبي للسيطرة. وإذا كانت الدولة قد أعطت اهتماماً خاصاً لمصالحي في عدم الإكراه أو فرض ضرائب أو إيداع في السجن - إذا كانت معاملتي بشكل مختلف عن الآخرين - فإنّه ينبغي أن يكون تتبع من نوع آخر لمصالح الشعب المشتركة والمعترف بها. وعليه، سيتعين على الدولة أن تحسب، على الأقل من وجهة نظر الآخرين، أنها دولة تعسفية ومسيطرة.

هذه الملاحظة أيضاً تشير بشكل طبيعي إلى موضوع آخر. فهي باستمرار تسترشد فقط بواسطة الكُلّ فقط برجل الشارع العادي، والاعتراف بالمصالح التي يمكن للدولة في كثير من الأحيان أن تتخذ

قرارات مجحفة بحقّ البعض نسبة للآخرين. فقد تكون تلك مسألة مشتركة، ومصالح معترف بها تستوجب على النظام الضريبي أن يكون أكثر كفاءة، وأن تبنى محطة كهرباء جديدة، أو ينبغي أن تنفذ مختلف التدابير لمكافحة التلوث. ولكن أي وسيلة لدفع مثل هذه القضية لا بدّ أن يؤدي بعضها أكثر من غيرها. وستظل الدولة لا تسترشد إلا من خلال المصالح المشتركة، ومع ذلك، بقدر ما اتّخذ هذا القرار وفقاً لإجراءات - ربما مشورة الخبراء، وربما وجه العملة الواحدة، وربما بعض الصيغ الخاصة بالتسوية (Bellamy 1999) - العمل التي هي مصلحة عامة، ومعترف بها للمواطنين. ففي مثل هذه الحالة، إن أولئك الذين هم محرومون ويعتبرون أنفسهم غير محظوظين، ولكن كما هو حتّى الآن تتوافق الأمور مع المثالية الجمهورية، فهم سوف لا يحتاجون للنظر إلى أنفسهم باعتبارهم مسيطر عليهم: قد يعانون من وجودهم بيد غير آمنة، لكنهم لا يعانون من وجودهم بأياد أخرى متعسفة.

إن استخدام صيغة الكُلّ وفقط تعطينا وسيلة هامة لتبسيط الرسالة الجمهورية. فهي لا تمثل مراجعة صريحة لأي شيء، إن قلت في هذا الكتاب ولكن، على أقل تقدير، أنه يحمل في طياته احتمال لتحوّل عميق في طريقة العرض. كما يوفر السبب أيضاً، كما سنرى الآن، لزيادة تطوير مفهوم الديمقراطية التنافسية التي تمّ تفصيلها في هذا الكتاب.

4. الديمقراطية، والانتخابات والتنافسية

من حيث الأساس، يعتبر تحدي محور العملية للجمهوريانية هو تحديد المؤسسات التي من شأنها أن تعمل على الدفع قُدماً الكُلّ وفقط المشتركة، والمصالح المعترف بها للمواطنين. وعليه، سأفترض هنا، كما جادلت مسبقاً في هذا الكتاب أن الهدف من ذلك هو أن يكون

هناك تقدّماً محرزاً في التنظيم، بمعنى العواقبية: الأمور التي سيتم تنظيمها بحيث يكون تحققها أفضل. سأفترض، بطبيعة الحال، أن المواطنة هي التي يجب اتخاذها كفئة شاملة: المواطنون وليس فقط من هؤلاء الذكور، والنخبة السائدة التي هي متميزة في جميع أشكال الفكر التقليدي، والجمهوريون وغير الجمهوريون. فهناك اثنين من المخاطر التي ستتطلبها المؤسسات لكي تكون محروسة ضدّ تلك المخاطر. الخطر الأوّل هو السلبية الكاذبة (False Negative) الفشل في تحديد وتمكين بعض القواسم المشتركة، والاعتراف بالمصالح. والخطر الثاني هو الإيجابية الكاذبة (False Positive) السماح لعوامل أخرى غير شائعة، الإيذان بالمصالح المعترف بها باعتبارها مؤثرات على الحكومة.

تشير هذه الملاحظة إلى، إننا يجب أن نبحث عن مؤسسات الجمهورية التي ستعمل ببعدين. البعد الأوّل، أن تلك المؤسسات ستكون متوقية من السلبيات الكاذبة من خلال توفير إمدادات المرشحين للمسائل المشتركة، والاعتراف بالمصالح - للسياسات التي سترشد الحكومة التي من المرجح أن تتجه إلى جانب السخاء. والبعد الثاني، إنها ستكون متوقية من الإيجابيات الكاذبة من خلال تقديم الاختبار على المرشحين لتمكينهم أخيراً، وتمكينهم على عوامل أخرى قد تؤثر على الحكومة، لتجعلها ترى أن المصالح المشتركة هي وحدها التي تمتلك التأثير عليها. ففي البعد الأوّل ستعمل المؤسسات على التأكد من أن كلّ القواسم المشتركة، والمصالح المعترف بها هي منطوقة ومأذونة باعتبارها استرشاداً للحكومة. وفي البعد الثاني، سيعملون على التأكيد على أن القواسم المشتركة فقط، والمصالح المعترف بها هي معبرٌ عنها ومأذونة.

إن الطريقة الواضحة لتحقيق التأثير الأوّل ستكون لفتح كلّ

القنوات الممكنة للجمهور لتقديم مقترحاتهم بشأن المسائل المزعومة لتفعيلها كقواسم مشتركة، ومصالح معترف بها. وهنا يعتبر ذلك نوع بارز من المؤسسات التي تقدّم الانتخابات التي على أي مواطن حرّ التصدي لها وعلى كلّ مواطن أن يمتلك نفس القوة التصويتية. أما المنافسة الانتخابية في مثل هذه البيئة فيجب أن تنصّ على أن أي مسألة محتملة للقاسم المشترك، والمصالح المعترف بها أن تذاع وتُعطى إذن صاغية، باعتبار أن المرشحين المتنافسين يبحثون عن منصة يمكن أن تحظى بدعم الأغلبية. ويجب أن يكون ذلك، على وجه الخصوص، مشروطاً بالحملات الانتخابية الممولة أو المسهل بطريقة تغطي كلّ زوايا الرأي وبفرصة لإعطائهم مجالاً لقول رأيهم.

لكن المؤسسات الانتخابية التي يجب أن تضمن جميع المسائل المحتملة للقواسم المشتركة، والمصالح المعترف بها يمكن أن تكون مسموعة - التي ينبغي حمايتها بهذه الطريقة ضدّ السلبية الكاذبة - وسوف تميل إلى الفشل على جانب الإيجابيات الكاذبة. فمنذ أن كانت الانتخابات، يجب أن تكون أغلبية بطابعها، بات يطروح ذلك على أساس أنها حالة قواسم مشتركة، واعتراف بالمصالح وهو جواب فقط لمصالح الأغلبية. ونظراً لأنها تسمح فقط لعنصر تحكم فضفاض جداً من السياسات، في نهاية المطاف تسعى إليه الحكومة، فإن ذلك قد يفشل وقف المنتخبين للسلطة من رعاة السياسات التي تفشل في الإجابة على المصالح الشعبية أو من انتهاج سياسات بطريقة لا تجيب على المصالح الشعبية. فالدولة الديمقراطية انتخابياً قد تؤدي إلى استبداد انتخابي؛ وقد يمثل هذا طغيان الأغلبية أو في الواقع طغيان هذه النخبة أو تلك المجموعة.

إذن، كيف يمكن الحماية من مثل هذه الإيجابية الكاذبة في أروقة

السلطة؟ وكيف يمكن التأكد من أن الموظفين والسياسيين الحاصلين على التفويض الانتخابي سيتم التحقق منهم وموازنتهم بطريقة مثل فرص الإيجابيات الكاذبة التي تتضاءل إلى حدٍ كبير؟ وكيف يمكن زيادة الفرص التي هي فقط حالات قواسم مشتركة، والسماح للمصالح المعترف بها لإملاء الغايات والوسائل المعتمدة في العمل الحكومي؟

فالمكانة الانتخابية يمكن أن تُعطي الشعب الجمعي قوة مؤلّفة غير مباشرة فيما يتعلق بقوانين وقرارات الحكومة. فقد لا يكون مؤلّفي هذه القوة لماهية تلك التي لها القول والفعل في الحكومة ولكن يمكنهم تحديد مَن هؤلاء المؤلّفين الذين يمكنهم أن يكونوا على الأقل مشرفين على الذين يجب أن يكونوا. ولعل المشاكل التي تمّ تحديدها فقط مع الجذعية الديمقراطية الانتخابية تأتي من مصدرين هما: في الناحية الأولى، الحقيقة أن سيطرة التأليف هذه قد تمارس بشكل جمعي، وذلك يعني أن أصوات الأقلية قد يتم تجاهلها؛ أما الناحية الأخرى، فإن الحقيقة أنها تمارس بشكل غير مباشر، حتّى إنَّ هناك عوامل أخرى قد تملي على ما يحدث: خصوصاً تلك العوامل التي ليس لها مصلحة مشتركة للتمكين.

إن استعارة الرئاسة التأليفية (Authorship) تشير إلى أن طريقة الوقاية من المشاكل التي نحن بصددها - في نهاية المطاف، طريقة الوقاية من الإيجابيات الكاذبة - قد تكون هي محاولة لضمان الناس العاديين، أفراداً وفي جماعات، ولديها قوة الرئاسة التحريرية الكتابية فضلاً عن سلطة الرئاسة التأليفية ذات العلاقة بالحكومة. لذا ينبغي أن يكون لها سلطان على ما قامت به الحكومة لأنواع قوة المحررين على ما يحصل من نشر في مجلة أو صحيفة.

لا يمكن أن يتمتع الشعب بحقّ النقض الفردي منذ أن جعلت لربما

الحكومة هذا الآمر مستحيلاً. فالعديد من السياسات التي من شأنها النهوض شيوعاً، ستؤدي إلى حرمان الاعتراف بمصالح البعض على حساب الآخرين، كما وسبق أن رأينا، حيث كان الناس يمتلكون سلطة حقّ النقض من ثمّ لهذه الفئات المحرومة في ظلّ أي اقتراح قد يسعى لمنع ذلك على أمل دفع التكاليف النسبية على الآخرين. ولكن ليس كلّ محرر يمتلك حقّ نقض. بعضهم قادرون فقط على خوض التقديمات التي تُعترض بواسطة الاحتكام إلى هيئة التحرير للقضاء بذلك. ولعل هناك طريقة واحدة لإعطاء الناس العاديين سلطة تحرير فيما يتعلق بالحكومة التي ستكون من خلال إنشاء الاحتمالات الموازية للطعون.

إن استعارة رئاسة التحرير تلتقط فكرة ما وراء الديمقراطية التنافسية لما جادلت فيه في الفصل السادس من كتابي هذا. ولكن لهذا الجدال ميزتين جيدتين، كلاهما قد استغليتهما في أكثر أعمالي حداثة (Pettit 1999; Pettit forthcoming-a; Pettit forthcoming-b). الميزة الأولى، وضع الديمقراطية التنافسية في السياق الذي فيه الديمقراطية الانتخابية التي تطالب بوضوح بالتكميلية؛ فالكتاب الذي استمد الديمقراطية الانتخابية من المثالية التنافسية بدلاً من دفعها للاستقلال، قد قدم حجته في هذا الطريق. أما الميزة الثانية، اقترحت بأنَّ نشير إلى وجود قاعدة مفيدة للتفكير فيما ستتطلبه الديمقراطية التنافسية.

لكي نقدر النقطة الثانية هذه، لننظر في الخطوات التي يمكن اتخاذها من قبل هيئة التحرير من أجل إعطاء قوة تنافسية مناسبة لمحرر في صحيفة بتصورنا أو مجلة. وعليه، فالتنافس الذي يأخذ شكل النداء إلى المجلس من المرجح أن يكون ملحاً جداً - أنّها تستهلك الكثير من الوقت والطاقة - وليست فعالة جداً: أسباب مناسبة للطعن

قد تظهر كلّ حالة على حدة. ولكن هناك نوعان من الخطوات التي يمكننا أن نتصوره من خلالها بيسر لجني المجلة أو الصحيفة. الخطوة الأولى هي ينبغي على رؤساء التحير وهيئة التحرير الاتفاق على قطعية (Conclusiveness) بعض أسباب التحدي، لضرورة تقديم الطلبات كي تكون جاهزة للنظر فيها وفقاً لبعض المبادئ التوجيهية، على أمل أن لا يكون المساهمين يدفعون نحو مصالح معينة، أو حتّى لربما يدفعون لفرض قيود محددة على أي قطعة منشورة يستوجب الوفاء بنشرها. إنها تجسيد لنقاط الاتفاق هذا في الإجراءات التي يمكن للكاتب من ثمّ أن يسترشد بها. في حين تتمثل الخطوة الثانية بالسماح بفسحة للمسبق فضلاً عن اللاحق للطعن. بدلاً من السماح فقط للطعن حيث يتحدى المحرر في التقديم النهائي قبل هيئة التحرير لأنها تسمح للمحرر أن يكون له رأي في مرحلة مبكرة من خلال دعوة الكتاب للحصول على مدخلات التحرير المنشورة. ولربما إدخال أجهزة استشارية وكذلك إجرائية لزيادة قوة رئيس التحرير والاستكمال اللاحق لقرار الطعن.

لنعود الآن إلى المؤسسات الجمهورية للحدّ من نفوذ الإيجابيات الكاذبة في الحكومة، حيث يمكننا أن نشاهد وسائل سلطة التحرير التي قد يتمتع بها الناس بطبيعة موازية من خلال تلقي الموارد الموازية للإجرائيات، والاستشاريات، ونوع الطعون. ويمكننا أن نشاهد الوسائل التي يمكننا من خلالها تعزيز التنافس العام في الأمور من خلال الحكومة، ومن خلال تخفيض فرصة الإيجابيات الكاذبة.

إن الموارد الإجرائية (Procedural Resources) التي من شأنها موازاة تلك المصممة لتمكين المحرر قد تتضح من خلال التدابير التي من النوع الجمهوري المحبذ دائماً؛ فهي مصممة لكبح توجيه الأمور

التي تستطيع الحكومة القيام بها، وبالتالي تمكين الناس العاديين. فإنها من المحتمل أن تتضمن قيوداً على محتوى قرارات الحكومة، مثل دستور أو مشروع قانون من شأنه أن يعزز الحقوق، فضلاً عن القيود على عملية صنع القرار. ويتضح هذا الأخير بواسطة الأجهزة المختلفة، وبعض التقليدية، وبعض أكثر من المعاصرة التي قد توجد في العديد من الديمقراطيات المعاصرة (Contemporary Democracies). وتشمل هذه المؤسسات من مثل حكم القيود القانونية (Law Constraints)، والفصل بين السلطات، وشرط الحصول على موافقة المجلسين التشريعيين، وإشراك السلطات القانونية في بعض القرارات، ومسائلة الحكومة بخصوص مدقق حسابات مستقل، وتوفير حرية المعلومات.

فالحكومة لا يمكنها فقط تعزيز التنافس في أفعالها من خلال الأحكام الإجرائية من هذا النوع فحسب، بل اتّخذت الحكومة في العديد من البلدان في السنوات الأخيرة منحى تمكين استشارة المواطنين وأن يكون لهم تأثير في الانتخابات لتقييم ما تقوم به الحكومة. ولا يمكن ذلك إلا أن يكون التماساً للبرلمان من قبل أفراد المجتمع، وممثلو البرلمان للوصول بواسطة ناخبيهعم إلى التحقيقات البرلمانية ولجانها لتفعيلها من خلال هذا الضغط الجماهيري. فغالباً ما تكون النصوص مصنوعة بإضافة استشارية، وهيئات مجتمعية لديها وكالات إدارية للتشاور؛ بجلسات الاستماع العامة والاستفسارات ذات الصلة بهذا أو ذاك المشروع المقترح من الحكومة، وبالنسبة لنشر المقترحات - لنقل، في، الأوراق البيضاء أو الخضراء - وانتزاع الردود من أفراد الجمهور؛ وبالنسبة إلى بحث تركيز المجموعة، البحث من نوع ذي صلة، إلى الرأي العام في القضايا التي تعتزم الحكومة اتخاذ إجراءات لأزمة.

أرى الآن هذه التدابير الإجرائية والاستشارية - أقول شيئاً هنا على الكيفية التي يمكن تطويرها أو تحسينها - (Pettit forthcoming-a) يمثلان جانبين من ثلاثة جوانب للديمقراطية التنافسية. الجانب الثالث، بطبيعة الحال، هو الطعن بأثر رجعي الذي ركزتُ عليه في هذا الكتاب. وهذا، كما أكدت في السابق، يمكن أن يتخذ أشكالاً متعددة، عامة وبرلمانية، وكذلك قضائية. ولعل الشكل القضائي نفسه يغطي الكثرة. فبالنسبة إلى المؤسسات الحقيقة في العديد من المجتمعات قد يمكنها من أن تبين أنه لا يمكن إلا يكون النظر في قرارات الحكومة قضائياً بالنسبة إلى شرعيتها؛ ويمكن أيضاً أن تكون هناك مراجعة من قبل المحاكم الإدارية لمزاياها، أو التحقيق معها من قبل شخصيات أمين المظالم لمعرفة ما إذا كان ينبغي التمسّك بعض الشكاوى عامة (Cane 1996).

ولعل نتيجة مناقشتنا هي أنه إذا ركزنا على ضرورة الجمهورية بوجود مؤسسات من شأنها تحديد وتمكين الكُلّ وفقط القواسم المشتركة، والاعتراف بمصالح المواطنين، فإن ذلك يعني نحن موجهين بطبيعة الحال إلى المثل الأعلى الثنائي الأبعاد للديمقراطية. وفي ظلّ هذا المثل الأعلى والناس الذي لديهم صلاحيات من نوعين، أحدهم تأليفي، والآخر تحريري. وفي ظلّ هذا المثل الأعلى، ونتيجة للمكان المناسب من ناحية المؤسسات الديمقراطية الانتخابية ومن جانب آخر، بالنسبة إلى المصادر الإجرائية، والاستشارية، والاستئنافية مع قطعة من التدابير التي دائماً تؤكد على الجمهوريين التقليديين.

الدرس الأساسي للنظام الجمهوري، إذن، هو أن على النظام السياسي أن يسعى للمؤسسات التي تجسد هذا المثل الأعلى للديمقراطية التي تمثل في آنٍ واحد الانتخابية والتنافسية. حيث يمكن

وقاية مثل هذه المؤسسات من خطر الدولة لتصبح مملكة من خلال جعل سياستها العامة صعبة وغير مقودة بواسطة القواسم المشتركة، والاعتراف بالمصالح. وينبغي أيضاً تسهيل ظهور هذا النوع من السياسات المصممة لزيادة حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة.

لا، وأود أن أضيف، أن هناك ضمان على أي من الجبهتين. قد يتم الحصول على السياسة من خلال أرقى الإجراءات المؤسسية وقد لا تكون بصدق مسألة قواسم مشتركة، واعتراف بالمصالح. وقد تكون السياسة مسجلة باعتبارها حالة قاسم مشترك، واعتراف بالمصالح ولا تفعل أي شيء كثير من أجل قضية حرية الناس باعتبارها عدم سيطرة. فليس هناك وجود للمؤسسات التي يمكن أن تكون أكثر من أي وقت مضى مؤسسات تبرر للتراخي، إذن من جانب بعض ما يتعلق بقيم الجمهورية. وعلى خلاف ذلك نضع، الحرية الجمهورية في موضعٍ تكون فيه هي ليست مثالية نقية أو تنبؤاً مثالياً إجرائياً (Rawls 1971, 81) لكن الإجراءات المؤسسية الهامة هي، لا يمكنها أكثر من أي وقت مضى إلا أن تقدّم سبباً غير كامل للتفكير بأنَّ المثل الأعلى قد تحقق.

5. ما وراء الليبرالية

الفارق الجوهري

الموضوع الأكثر إثارة بصورة كبيرة هو ذلك الذي يتصل مع الفكر الجمهوري، لا سيما في النموذج الروماني الجمهوري، إذا كان النظام الجمهوري قد يختلف بأي شكل من الأشكال الأساسية عن الليبرالية. فالنموذج الأثيني - في الحقيقة، شبة الأثيني - يحرض الجهوريانية (النظام الجمهوري) ضدّ الليبرالية التي نمّطها بنيامين كونستانت

(Benjamin Constant) والتي جعلها غير منسية جداً وساحرة جداً. **فقد اقترح هذا التنميط في حين أن الجمهوريين يبحثون عن حكم الكُلّ بواسطة الجماعية ككل وتقرير المصير، وكانت الليبرالية المثالية قد بدت في المقام الأوّل لحكم الكُلّ بواسطة الكُلّ من خلال الكُلّ - كلّ فرد كان متمتعاً بفضاء عدم التدخل - وأعطى دور جزئي فقط في تقرير المصير الجماعي. ولكن أين هو الفارق الكبير في تقاليد التمثيل الروماني الجمهوري؟**

يركز المواطنون الأفراد اهتمامهم بالجمهوريين بنفس القدر الذي يركزون به بالنسبة إلى الليبراليين، على الرغم من أن التركيز كان يقتصر في مثل كلّ المدارس الفكرية وصولاً إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي على النخبة من الرجال. لكن المواطنون الأفراد يمكن أن يكونوا أحراراً، كما يجادلون، فقط في حالة لا يكون هناك أي شخص آخر له سلطة تعسفية للتدخل فيما يتعلق بهم: فقط بالقدر الذي لا يكون لهم أسياد في الآن عينه. حيث يعتقد الجمهوريون أن المواطنين الأفراد يمكن تمكينهم بهذه الطريقة من خلال الإدخال الجاري في نظام الحماية التبادلي للقوانين والأعراف، وعلى وجه الخصوص النظام الذي لم يكن الناس ذاتهم يرأسونه ويحدون من وضع الموضوعات. إن القانون غير التعسفي يشترط حرية شخص ما، بطبيعة الحال، للحدّ من نطاق اختيار اللا سيطرة المتاحة، ولكن هذا التأثير المكيف هو نفسه الذي يفرض القيود الطبيعية، ولا يمثل سيطرة إرادة آخر: أنه لا يرقى إلى حلّ وسط واسع النطاق لحرية الناس.

إن الفرق بين وجهة النظر الجمهورية هذه والطريقة الليبرالية في التفكير التي ظهرت مع شخصيات مثل جيرمي بنثام ووليام بيلي الذي

لخصّ الأمر، بودي أن أقول، بكلمة واحدة: السلطة. فعلى وجه التحديد، الفرق ذو شقين، بالنسبة للجمهوريين، يتم جعل شخص ما حراً من خلال حقيقة أن الآخرين لديهم سلطة تعسفية للتدخل بشؤون الآخرين، حتّى إذا كانت تلك السلطة تمارس ضدهم؛ وأن الحرية تتطلب عدم وجود، ليس فقط عدم ممارسة، لمثل هذه السلطة. ولكن بالنسبة للجمهوريين، للعودة إلى النقطة الثانية من الاختلاف، لم يتم جعل أي شخص حراً في الطريقة ذاتها من قبل سلطة القانون، لحد الآن ذاته يتم فحص القوة مناسبة وغير التعسفية.

النمط الجديد في التفكير الذي بشرا به بنثام وبيلي، إذا كان ضمن حساباتي الصحيحة، هو التحدي الجمهوري على كلا النقطتين. في مخطط الابتكار الرمزي (Innovation-Adumbrated) الواعي، بطبيعة الحال من خلال هوبز - عرف الحرية باعتبارها عدم تدخل واستعمل هذا التعريف لنفي مزاعم الاثنين (بنثام وبيلي). أولاً، السلطة المطلقة ليست معادية للحرية على هذا النحو، لذلك قيل، ولكن فقط حتّى الآن عينه تؤدي إلى التدخل أو تجعلها أكثر مرجحة؛ وأن المشكلة مع مثل هذه السلطة هي ممارستها، وليس وجودها. والثانية، قانون الفحص والمتابعة، والحكومة ليست صديقة للحرية التي هي على هذا النحو، ولكن فقط حتّى الآن عينه يتم تقليل المستوى أو التوقّع بالنسبة إلى عدم التدخل ككل؛ مثل قانون من دون رادع والحكومة، هما في حدّ ذاتهما مصدر تدخل: على سبيل المثال، مصدر الضرائب، والإكراه، والسجن.

استخدمت هذه المدرسة الفكرية الجديدة المثالية لزيادة الفوائد للمجادلة بمجموعة مختلفة، لكنّها أعادت صياغتها لمطالب الحرية التي تركت هذا المثل الأعلى ضعيف نسبياً؛ وبالطبع كان هناك العديد

من الليبراليين الكلاسيكية أو الليبراليين - الذين كانوا على استعداد لاتخاذ ضعف هذا المثل الأعلى على أساس أنه القيمة الوحيدة ذات الصلة في السياسة. فقد كانت الحرية باعتبارها عدم تدخل ضعيفة على الجهة الاجتماعية، لأنه لا يمكن أن تستخدم انتقاد العلاقة المعاصرة للسيد تجاه عبده أو الزوج تجاه زوجته؛ ولكن العاجزون عن القوة هم موجودون، العبد أو الزوجة التي ينبغي أن تكون حرة بهذا المعنى الذي يقدم الزوج أو السيد ليبقى تحت أمرته. لقد كانت الحرية باعتبارها عدم تدخل ضعيفة على الجهة السياسية، لأنها جعلت كلّ صناعة القوانين معادية على هذا النحو لحرية الناس - تجادل بهذه المنهجية، لإقامة دولة الحدّ الأدنى - ولأنه لا يمكن التفريق ما بين النظام الداخلي الذي في ظله يمتلك الناس رقابة معينة على القانون، والنظام الاستعماري الذي في ظله يتحكم بالقانون سلطة أجنبية. كلاهما ضعيف، حسبما جادلت في ذلك خلال الفصل الأوّل من هذا الكتاب، حيثُ إنَّ كانت هناك أهمية شعبية لمفهوم الحرية الجديد.

خلاصة القول، إذن، أعطى المثل الأعلى الليبرالي الجديد محبوه شكوى أقل في العالم الاجتماعي من ما وجدوه الجمهوريون، على الأقل بالقدر الذي ما تبناه للصورة الموسعة حديثاً للمواطنين. وأعطاهم بنفس القدر، أقل في التطلع إليها في المجال السياسي، منذ أن امتلكوا رؤية لجميع القوانين والحكومة التي هي بحدّ ذاتها شكل من أشكال التسوية نحو الحرية؛ بغض النظر عن ما إذا كان الفحص قد وضع بمكانه في إكراه الدولة والذرائع، حيثُ إنَّ هذا العمل لا يزال يمثل شكلاً من أشكال التدخل الذي كان معادياً للحرية باعتبارها استقواءً عشوائياً أو سرقة.

صورة التناقض هذه ما بين النظام الجمهوري والليبرالية أو على

الأقل الليبرالية الكلاسيكية، تتضح بصورة غير مباشرة عبر بعض الأدلة المساقة والمسخرة من قبل مايكل ساندل في السخط الديمقراطي. لقد جادلت في كتابي أن المثل الأعلى الجمهوري يخدم المستوطنين الأميركيين جيداً في توفير حالة قوية من أجل الاستقلال؛ حيث كان البرلمان البريطاني من دون رادع يتعامل مع المستَعمَرين، ولذلك يمكن القول، ومهما كانت المعاملة حميدة قد تكون، تمثل سيطرة واستعباد سلطة في حياتهم. فما جلبه ساندل، على أي حال، هو أن لا يقتصر الأمر على القوة السياسية للمثالية الجمهورية التي لها أهمية من أجل الاستقلال الأميركي، وقوتها الاجتماعية أيضاً لها تداعيات مثيرة للاهتمام الفكري والممارسة في الجمهورية الجديدة. خصوصاً، أنها أعطت الأميركيون الذين هم في صلب المسألة السياسية، ومصدر قلق اجتماعي واسع النطاق، شأن نادر لنشأة الليبراليين الكلاسيكيين.

يقودنا كلّ ما جاء أعلاه إلى السؤال عما إذا كان ينبغي أن تكون هناك صناعة واسعة النطاق في أميركا - هذا، تمييز عن الاقتصاد والفلاحة المستقل - بالنظر إلى القول العام بأنّ العمال الصناعيين سيكونون خاضعين لسيطرة من قبل أرباب العمل ذات السلطة العالية (Pettit 1998). وبسبب القلق بشأن هذا الاحتمال، جادل جيفرسون ضدّ التصنيع في الأيام الأولى للجمهورية: «الاعتماد يولد الخضوع والرشوة ويخنق بذرة الفضيلة ويعدّ الأدوات الملائمة للتصاميم الطموحة» (Sandel 1996: 144). ولكن لم يكن النموذج الصناعي لويل (Lowell Industrial Model) لعصر جاكسون قد قدم بعض الأمل؟ ليس وفقاً لمتضاهري عام 1834 الذين أعترّضوا على «الغطرسة، والتصرف الطاغوي، الساعي بفخر للوقاحة الذي وجد عند أصحاب

العمل. موقف العمال الصناعيين، كما رأينا من خلال الجمهوريين، كان في كثير من الأحيان ليس أفضلاً من ذلك الاستعباد الجنوبي: أنّهم «عبيد الأجور» بدلاً من أن يكونوا «عبيد المُتاع»، كما كانوا قد وضعوها، ولكن التبعية التي عانوا منها كانت أقل بقليل من حقيقة تلك المعاناة.

ومع ذلك، لم يكن هناك أساس للمواساة في حقيقة أن العمال الصناعيين، كعمال أحرار، يمكنهم أن يطمحوا للتملك والحصول على أرض خاصة بهم تعمل في أميركا المتوسعة؟ كان هناك وفقاً لأنصار حرية الحركة العمالية التي نشطت في خمسينيّات وستينيّات القرن التاسع عشر الميلادي، للأسف أصبحت التربة الحرة تدار بسرعة مع حلول عام 1870م ما يقارب ثلثي العمال المنتجين الأميركيين هم كسبة عمل بالأجر. فقد عبر فرسان العمل عن استيائهم واستياء الآخرين الواسع عن مكانة كسبة الأجر، ولكن فشلت محاولاتهم لتأسيس تعاونيات معدة للاستياء من كلّ شيء كان غير مريح. وكما رأوا ذلك، أن العمال لا يمكنهم أبداً أن يصبحوا مكتفيين ذاتياً ولا يأملوا في التمتع بالوضع الصحيح للمواطن: «لا قوت رجل وأبنائه تابعين لإرادة أي رجل آخر، أو هو لا يمتلك مصالح في عمله ما عدا إرضاء صاحب العمل، واستيفاء الشروط تلك؛ والمزارع في أرضه يوفي لهم ما يفعله».

وهذا يعطي الدعم المثير للاهتمام لقضية التفكير التي قد برزت كفكرة جديدة للحرية خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وفي نهاية المطاف استولت هذه الفكرة الجديدة على جميع الجبهات، التي كانت اجتماعياً وسياسياً ضعيفة أكثر من النموذج الجمهوري المثالي القديم. حيث نجا المثل الأعلى القديم، كما هو الحال في الجمهورية الأميركية الجديدة – وكما هو الحال في بعض الأوساط الأكثر تطرفاً في أوروبا –

ورعى المخاوف والمطالبات، إن لم يكن يمتلك نفس الصدى مع طريق الليبرالية الجديدة في التفكير.

وجهة نظر سكينر

الكثير من الإلهام الذي انصب عليَّ لعملي التاريخي الخاص بالفكر الجمهوري قد كان من كوينتن سكينر (Quentin Skinner)، كما أقررت ذلك في كتابي هذا. ولكن حتّى الآونة الأخيرة كان سكينر قد يميل إلى القول أن الجمهوريين قد أيدوا الفكرة السلبية للحرية باعتبارها عدم تدخل واختلفوا لاحقاً عن الليبراليين فقط في الاعتقاد بأنَّ الالتزام العالمي للخدمة العامة يكون في الكلمة، والمدنية الفضلى - كان من الضروري لأي كان أن يكون متأكداً من التمتع بحريته؛ حيث لم يكن يكفي الاعتماد على الإطار النظري للحقوق أو على جهود الآخرين. وبعد ستة أشهر من ظهور كتابي، ومع ذلك، عندما قدم سكينر (Skinner 1997) محاضرته الافتتاحية باعتباره أستاذ الكرسي الملكي في جامعة كامبردج (Regius Professor at Cambridge) في الحرية لما قبل الليبرالية حيث جادل فيها، مع الإشارة السخية إلى عملي، قائلاً أن الجمهوريين الرومانيين الجدد يعتقدون حقاً بالحرية بشكل مختلف. فبالنسبة إليهم، كما يقول، الاعتماد على حسن النوايا للآخرين - في الواقع، السيطرة - معادٍ للحرية، حتّى إذا لم يحصل تدخل فعلي. «إنها ليست ابداً من الضرورات لتعاني هذا النوع من الإكراه العلني من أجل التنازل عن الحرية المدنية الخاصة بك. وسيكون بإمكانك أيضاً تأييد اللا حرية إذا ما وقعت ببساطة في حالة من الخضوع السياسي أو التبعية» (Skinner 1997: 69).

بينما أُرحب بهذا الدعم من أحد الذين يمتلكون معرفة بتاريخ يفوق

بكثير ما أمتلكه من معرفة، فلا يزال هناك فارق واحد بين الجمهوريانية: نحن في هذه المسائلة حول كيف اختلف الجمهوريين بكثير عن الليبراليين. وهذا يعني أنه حين أقول أن الحرية بالنسبة للجمهوريين كانت من دون عدم سيطرة - من دون الاعتماد على النوايا الحسنة للآخرين - فهو يقترح أن الرومان والرومانيون الجدد قد صوروا النحو الشرس (Demonized) بصورة متساوية لكلّ أشكال السيطرة وجميع أشكال التدخل، بما في ذلك التدخل غير التعسفي لقواعد القانون المناسبة.

لعل هذا الفرق ليس أعظم أهمية منذ أن تدخلت قراءتي على هذا النحو الذي هو شرّ ثانوي من وجهة نظر الحرية الجمهورية. قد لا تنطوي على حلّ وسط لهذه الحرية - قد لا تمثل السيطرة - ولكن سيكون شرط التمتع بالحرية بالطريقة التي يوجد فيها قيد طبيعي مشروط. فتدخل قواعد القانون غير التعسفي قد لا تسيطر على أولئك الذين يعيشون في ظلّ ذلك، لكن هذا سوف يقلل من مدى وسهولة ما يمكن أن يكون من خلاله هناك ممارسة لخيار اللا سيطرة. وسوف تضع قيوداً على المجال الذي يتمتع به الشعب لاختيار اللا سيطرة، كما سيضعف بنيتهم أو العداء للبيئة، أو عدم وجود موارد معينة يمكنها وضع قيود على هذا المجال، وسوف تقل كثيراً من ماذا يمكن وصفه بأنَّه حرية الناس في الاختيار.

قد يجعلني نهجي مثالياً جمهورياً في نظرتي للحرية المعقّدة بطبيعتها، إذن، تتشوه الصورة في المستوى الأوّل لأي شكل من أشكال السيطرة، وفي الثانية، تكون أي وسيلة لتقييد نطاق أو سهولة اختيار اللا سيطرة، سواء عن طريق العوائق الطبيعية، أو التدخل غير التعسفي أو في واقع الموانع التي تقع منابعها في النفس. فبمجرد رؤية ذلك، إذن،

سيكون الفرق ما بين سكينر وبيني هو التقليل في الأهمية. فهو يمتلك معنى متناقضاً ومعقّداً أفقياً من أجل الحرية الجمهورية: السيطرة - و- التدخل. في حين أنا امتلك، عوضاً عن ذلك، معنى متناقض ومعقّد عمودياً: في المقام الأوّل، السيطرة؛ وفي الثاني، مكانة متدنية، للعوامل المؤثرة التي تشمل التدخل[2].

ولكن على الرغم من أن الفروق بيننا ليست كبيرة، إلا أن ذلك يعطينا أحد الاهتمامات المثيرة ضمناً، والنظر في هذا قد يعزز قراءتي لنصوص الجمهورية (Viroli forthcoming). فإذا كانت وجهة نظر سكينر هي الصحيحة، إذن سيكون لدى الجمهوريون سبب ما لتفضيل النظام، عندما يكون هناك تدخل من دون سيطرة للنظام؛ حيث هناك سيطرة من دون تدخل. وإذا كانت رؤيتي هي الصحيحة، فسيكون للجمهوريين سبب للتفضيل الأوّل، منذ كان السبب الأوّل ينطوي على الشرّ الثانوي للتدخل فحسب، في حين أن السبب الثاني ينطوي على الشرّ الأساسي للسيطرة.

أعتقد أن سنكر قد أخفق في قراءتي، لأنّه اعتقد عن طريق الخطأ، أنه إذا كان الجمهوريون هم مثلي في منهجيتي، إذن لا بدّ من اتخاذها

---

(2) المثير للدهشة، أن تيم أوهاغان (Tim Ohagan) قد قادني إلى الإدراك، وجون راولز أحياناً تبنى وجهة نظر الحرية التي هي من مثل ما ميزها هنا سكينر. كنت قد أكدت ساوى الحرية مع عدم التدخل على أساس أنه يفكر بالقانون باعتباره أزاح الحرية (Rawls 1971: 302). ولكن أن ما قاله راولز يتفق مع الحرية التي تتطلب عدم سيطرة وكذلك عدم تدخل. وقال إنّه يقترح في أي مكان آخر أنه يقبل هذه المعادلة، وذلك عندما يقول أن الحرية تتطلب كلا من غياب الجبرية وجود حماية قانونية (Rawls 1971: 202). ولكن حتّى إذا كان راولز يعتقد بالحرية بهذه الطريقة، فلا بدّ من القول أن له بذلك أن لا يشكل نظرية بأي شكل من الأشكال المميزة.

لتكون ملتزمة وجهة نظر المفارقات لطاعة القانون الذي يجعل الشخص حراً، أو شيء من هذا القبيل (Skinner 1997: 83). ولكن الأمر ليس كذلك كما رأينا، ففي حين أن القانون غير تعسفي فقد لا يكون المسيطر وقد لا يكون الناس خارقين للحرية، إنّه حتماً شرط الحرية، وتقييد نطاق اللا سيطرة لاختيار ما هو متاح لأولئك الذين يعيشون في ظلّ القانون؛ قد لا يجعل ذلك الناس أحراراً، كما نود وضعها كذلك، ولكنها قد تجعلهم بلا حرية. فالنهج الذي اغتنمته لا يدعم أي مفارقة عند فكر جان جاك روسو التي مفادها أن الخضوع للقانون هو شكل من أشكال التحرر الذاتي (Self-Emancipation)، لكن ذلك كان فقط رفض جمهوري تقليدي يساوي وضع القانون بالحرية الزجرية (Restraining Liberty) مع الفتوة أو اللصوصية. من هنا يمكننا أن نلمس شيئاً أشد وطأة من المطالبة اللوكيانية (نسبة إلى لوك) (Locke) الذي كان كثيراً ما يستشهد برجال الكومنولث في وقت سابق: «إنّه يستحق اسم الحبس السيئ الذي يعمل على تغطيتنا فقط في المستنقعات والمنحدرات» (Locke 1965: 348).

التعليق بهذا الصدد بمنهجية، هو أنه حينما يكون المفهوم الجمهوري للحرية لا يعمل بسوء لتوليد التناقضات للاستخدام غير المقبول، حيث حسبما أعتقد أنه من الجدير بالملاحظة، على أي حال لا ينبغي الحكم على المفاهيم السياسية للحرية على أساس أن تكون طبقاً لهذا الاستخدام. السبب بالتأكيد هذا هو ما يعني في العبارات من مثل «له الحرية»، «يمتلك حرية»، «هو في الحرية»، وما هو من مثل أحياء خدمة التناقضات والاعتماد على السياق المذكور، يمكن أن يمثل أي مجموعة متنوعة من التناقضات. على سبيل المثال، فقد تكون الإشارات للتناقض ما بين شخص يمتلك القدرة الطبيعية على فعل شيء

وشخص آخر تمّ حظره بسبب عائق ما؛ أو بين شخص ما (حتّى إذا كان شخص معوق) يسمح له بواسطة الآخرين لفعل شيء وشخص آخر (لربما شخص ذو قدرة عادية) لا يمكن أن يكون إلا اختياراً متروكاً، وصريحاً، أو ضمنياً لسيد ما. إن أي تصوّر سياسي للحرية سيميل إلى اختيار بُعد واحد أو أكثر بمقابل ما تمّ وضعه داخل مباراة الاستخدام العادي؛ سوف أحاول توضيح بُعد القلق هذا في الطريقة المنهجية نسبياً؛ وسأجادل للأهمية في السياسة، وربما بصورة أكثر عموميةً، لرؤية أن هذا القلق قد تحقق. وهذا هو حقاً ما تفعله ليبرالية ما بعد البنثامية(*) (Post-Benthamite) في تفضيل القلق مع عدم التدخل من قبل الآخرين: وهذا يعني، مع البعد الذي يميز الشخص المقيد اجتماعياً من، على سبيل المثال، الفرد الانفرادي في الحالة الطبيعة. وهذا بالفعل ما يفعله الجمهوري، على الأقل في قراءتي، في تفضيل القلق مع عدم السيطرة: وهو ما يعني، مع البعد الذي يميز العبد من سيده أو في الحقيقة مواطن الجمهورية من موضوع النظام الاستبدادي. ولكن لا مفرّ من أن تكون عند الفلسفة السياسية امتيازات بُعد واحد للقلق بهذه الطريقة، إذ من ثمّ تفشل في أن تنعكس في جميع الفروق الدقيقة للاستخدام العادي. لا يوجد أي سبب لماذا ينبغي أن تنعكس في الاستخدامات لـ «هو حرّ» والكلمات المشتركة التي تميز التناقضات ذات البُعد المميز التي ليست في القضية.

(*) ما بعد البنثامية (Post–Benthamite) مذهب فلسفي يتعلق أو يتفق مع النظام الفلسفي لمذهب المنفعة أو النفعية الذي أسسه الفيلسوف الإنجليزي والفقيه جيرمي بنثام (المترجم).

الحقوق

في ختام هذه المناقشة الخاصة بالنظام الجمهوري (الجمهوريانية) والليبرالية، أجد نفسي قد تطرقت لقضية واحدة أخرى. هذه القضية التي هي في السؤال كيف يمكن للنظام الجمهوري أن يحيد عن الليبرالية التي تؤكد على أهمية الحقوق. إن مفهوم الحقوق يحتل مكانة مهمة في التقليد الجمهوري، فكما زعمت في هذا الكتاب أنه: يتم وضع علامة على التقليد من خلال الحديث عن قدامى البشر، والطبيعيين الأقدمين منهم، والحقوق (Skinner 1997: 19-21). ولكن لا يمكن أن يمَثَل النظام الجمهوري من خلال أي حالٍ من الأحوال الخيالية - أو من قبل أي إرادة تحريفية - وفقاً لتقاليد الحقوق المماثلة لتلك التي ترتبط أحياناً مع الليبرالية. هناك ثلاث نقاط لصنعها.

النقطة الأولى ما الذي يمسك به عادة للمسألة في الكتابة الليبرالية حول حقوق الحقوق السلبية ضدّ التدخل، باعتبار أنهم يتخذون عموماً ما يكون هو أن تلك الحقوق لا تنتهك فعلاً. ولكن عدم انتهاك الحقوق يتسق مع وجود شخص لديه القدرة، على أساس تعسفي نسبياً، على انتهاك الحقوق. وهكذا يجب على الجمهوريين القول بأنَّ ما هو مهم حول هذه الحقوق ليس حقيقة، أو ليس فقط واقع، أو أنها لم تنتهك، ولكن بدلاً من أن يتم تنفيذ هذه مؤسسياً والدفاع عنها: بدلاً من حقيقة أنها تمثل الموارد التي تحملها الحقوق ضدّ التدخل من قبل القوي.

النقطة الثانية، هناك اعتراف عام في التقليد الجمهوري هو أن الحقوق، حيث يمكن للناس أن تأتي للاستمتاع بعدم سيطرة، سواء بالنسبة للحكومة والأحزاب الأخرى، تفوق بكثير أي شيء يمكن أن ينصّ القانون عليه من تلقاء نفسه. فالحقوق المطلوبة سوف تكون أكثر

ثراءً من أي قانون وحده يمكن أن يدعم، وسوف تعتمد على هذا النوع من التنفيذ الرسمي الذي لا يمكن تحقيقه إلا في مجتمع مدني نابض بالحياة: إلا في مجتمع حيث تزدهر الحركات الاجتماعية، على سبيل المثال، وحيث تبين للناس هناك استعداداً للتوصل إلى شيء آخر هو المساعدة. هذا هو السبب في التقليد الجمهوري الذي يصر دائماً على أهمية توفير الفضيلة المدنية لتحقيق الاستقرار في دولة حرة. ولعل التمرن على ذلك كان هو موضوع الفصل الأخير من كتابي هذا.

النقطة الثالثة، الجمهوريون ليس لديهم أي سبب للاعتقاد بالحقوق - على أي حال لإعادة توليدها بثراء - باعتبارها موارد وحيدة حيث يمكن للناس أن تكون محمية، ويؤكّدون عدم السيطرة الخاصة لهم. أنّهم يريدون بطبيعة الحال أن نعترف بأنّ الناس قد يكونوا بالتساوي محميين من قبل الصلاحيات الممنوحة التي يمكن أن تمارس باعتبارها قوى تعويضية ضدّ أولئك الذين يرمون السيطرة عليهم بخلاف ذلك. فالحرية باعتبارها عدم سيطرة للعمال الصناعيين كانت بالتأكيد أكثر فعالية من ذي قبل من خلال السلطة التي طوروها باعتبارها نتيجة من نتائج الاتحادات النقابية قبل الاعتراف بحقوق العمال. كما إنّ حرية المرأة باعتبارها عدم سيطرة بالتأكيد قد عززتها التحوّلات الثقافية والسلطات التي تحققت، في جزء كبير، نتيجة النشاط السياسي وبالقدر الذي كانت عليه من قبل الاعتراف الرسمي بحقوقهن المتساوية.

المراجع

Bellamy, Richard (1999), *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise* (London: Routledge).

Cane, Peter (1996), *An Introduction to Administrative Law.* 3rd edn. Oxford: Oxford University Press.

Goodin, Robert E. (1996), *"Institutionalizing the Public Interest: The Defense of Deadlock and Beyond"*. American Political Science Review, 90: 331-43.

Manin, Bernard (1997), *The Principles of Representative Government,* (Cambridge: Cambridge University Press).

Pettit, Philip (1998), *"Reworking Sandel's Republicanism",* *Journal of Philosophy,* 95: 73-96.

---- (1999) *"Republican Liberty, Contestatory Democracy", in C. Hacker-Cordon and I. Shapiro, (eds.), Democracy's Value,* (Cambridge: Cambridge University Press).

------ (forthcoming-a) *"Democracy, Contestatory and Electoral", Nomos.*

-------- (forthcoming-b) *"Minority Claims under Two Conceptions of Democracy", in Political Theory and the Rights of Indigenous People, D. Ivison, P. Patton, and W. Sanders,* (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

POLYBIUS (1954), *The Histories, trans. W. R. Paton, 6 vols.* (Cambridge, Mass: Harvard University Press).

Sandel, Michael (1996), *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy,* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Sellers, M. N. S. (1995), *American Republicanism: Roman Ideology in the United States Constitution,* (New York: New York University Press).

Skinner, Quentin (1997), *Liberty before Liberalism,* (Cambridge: Cambridge University Press).

Springborg, Patricia (1992), *Western Republicanism and the Oriental Prince.* (Austin: University of Texas Press).

UHR, John (1998), *Deliberative Democracy in Australia: The Changing Place of Parliament.* (Cambridge: Cambridge University Press).

Viroli, Maurizio (1998), *Machiavelli* (Oxford: Oxford University Press).

----- (forthcoming), *"Introduction", id. (ed.), Libertà e virtù civile* (Turin: Fondazione Agnelli).

الثبت التعريفي

إجرائيانية (Proceduralism): هو الاعتـقاد في أهمـية الأخـذ بصيرورة إجراء متفق عليه؛ والتقيد الصارم أو الجامدة إلى إجراء على النحو المنصوص عليه (في كثير من الأحيان يأخذ مع دلالاته سلبية).

أخلاقيات (Deontological): تعني الأخلاقيات أو علم الأخلاق، وهي كلمة مشتقة عن اللاتينية من كلمة (deon) التي تعني الالتزام أو الواجب. وفلسفياً يعني هذا المصطلح الموقف الأخلاقي المعياري الذي يحكم الأخلاق من العمل على أساس القواعد. ويوصف في بعض الأحيان بأنَّه الأخلاق المبنية على أساس «الواجبات» أو القواعد لأن قواعد العمل تربطك بالواجب.

أسكات الحجج دماغياً (D'état d'état Arguments): كلمة فرنسية أطلقت على انقلابات ستينيّات القرن السابع عشر وتعني (السكتة الدماغية للدولة) ومن الناحية الفنية يعني هذا المصطلح، أي عمل سياسي مفاجئ وحاسم ولكن شعبياً يقتصر على الإطاحة بالحكومة.

إيكومركزي (Ecocentric): هي فلسفة أو ذلك المنظور الذي

يضع القيمة الجوهرية على جميع الكائنات الحية وبيئتها الطبيعية، بغض النظر عن فائدة المتصور أو أهمية للإنسان.

بيئوية (Environmentalism): وتعني حماية البيئة أو حقوق البيئة وهي فلسفة أو أيديولوجية، وحركة اجتماعية واسعة النطاق بشأن المخاوف لحماية البيئة وتحسين صحة البيئة، لا سيما وأن مقياس هذه الصحة هي السعي لدمج المخاوف من العناصر غير البشرية.

تحررية (Libertarianism): فلسفة سياسية المواطن الفقير المدقع، تدعو إلى مفهوم «دعه يعمل» والدعوة لمنع تدخل الدولة في الشؤون، سوى ضمن الحدّ الأدنى من حياة المواطنين أو غيره.

تقليد شيشرون (Cicero): نسبة إلى رجل الدولة الرومانية الخطيب والكاتب في الفترة 106-43 قبل الميلاد ماركوس توليوس شيشرون (Marcus Tullius Cicero)، والذي يعتبر منشئ النثرية اللاتينية. كان سياسياً معارضاً لسياسات يوليوس قيصر (Julius Caesar) بجانب التحرري بومبي (Pompey)، ويُعرف عنه أنّه هاجم عام 43 قبل الميلاد سياسات مارك أنطوني (Mark Antony) في خطبته التي ألقاها في الجموع الغاضبة على الإمبراطور فحكمه أنطوني بالإعدام ونفذه، ومنها أصبلح رمزاً للحرية في تاريخ الدولة الرومانية.

تلميح (Ingratiation): أسلوب نفسي يحاول فيه الفرد التأثير، والتلاعب أو التحكم بصورة أو أخرى قبل أن يصبح أكثر جاذبية أو محبوب للوصول إلى هدفه. وقد تمت صياغة هذا المصطلح من قبل عالم النفس الاجتماعي الأميركي إدوارد إ. جونز (Edward E. Jones) (1927-193).

تنافسية (Contestability): النضال من أجل التفوق أو الانتصار بين المنافسين.

جارتيون (Chartists): هو الشخص الذي يستخدم الرسوم البيانية من البيانات المالية للتنبؤ بالاتجاهات المستقبلية وتوجيه استراتيجيات الاستثمار.

حرية (Liber): أصلها من الدين الروماني القديم وأساطيره، وكان يطلق عليها أيضاً ليبر باتر (Liber Pater) التي تعني (حرية الأب) وكان هذا يمثل عند الرومان إله الكروم والنبيذ، والخصوبة والحرية.

حماسي شعبوي (Public-Spirited): تعني بهذا الصدد الشخص الذي يكون على استعداد لمساعدة المجتمع على نطاق أوسع؛ ويشعر بالقلق حيال الناس اجتماعياً.

دستوريانية (Constitutionalism): تعني التمسّك بالمبادئ الدستورية، والدستورية هي «مجمع للأفكار والمواقف وأنماط السلوك ووضع مبدأ أن سلطة الحكومة مستمدة منه وتقتصر على هيئة من القانون الأساسي». أما المنظمات السياسية الدستورية فهي إلى حدّ أنها «تتضمن آليات مؤسسية للسيطرة على السلطة لحماية مصالح وحريات المواطنين، بما في ذلك تلك التي قد تكون في الأقلية».

ذاتي التحساس (Idiosyncratic): هو الشي الذي يتعلق بالخصوصيات. ويعني التصرف الفريد من نوعها للفرد... ترتبط ومع ذاتي التحساس وأحمق. معتوه هو اليونانية القديمة لـ«المرء». الشخص ذاتي التحساس هو الشخص الذي يفعل أشياء بطريقته الخاصة. وكان المعنى الأصلي من أحمق أساساً «على جو العادية» - الشخص العادي الذي يحتفظ لنفسه.

ذكورية (Masculinist): هي ما تعني الموقف الذي يقف مدافعاً عن حقوق أو احتياجات الرجال.

رسائل كاتو (Cato's Letters): هي مقالات لكاتبين بريطانيين هما جون ترنشارد (John Trenchard) وتوماس غوردون (Thomas Gordon)، نشرت لأول مرة 1720–1723 تحت اسم مستعار يعرف بـ كاتو (46–95 قبل الميلاد) وهو شخصية معروفة بعدائها اللدود إلى ليوليوس قيصر وبطل عنيد اكتسب بموقفه مع مبادئ الجمهورية الشهيرة الخاصة بـ موس مايوروم (Mos Maiorum). وتعتبر هذه الخطابات بأنها عمل أساسي في تقليد رجال الكومنولث. ونشرت منها 144 مقال أصيلاً في مجلة لندن، في وقت لاحق في المجلة البريطانية، وكانت كلّ هذه المقالات تدين الفساد وانعدام الأخلاق داخل النظام السياسي البريطاني وتحذر بشدة من الطغيان.

رواقي (Stoic): هو الشخص الذي يمكن أن يحمل الألم أو المشقة دون أن يظهر مشاعره أو شكواه. ويؤمن لرواقيين بأنَّ الألم البشري لا بُدَّ منه ومن معاناته ولا يمكن أن يكون مجرد شجب ضدّ. وهي مدرسة لأحد الفلاسفة القدماء، وضع وجهة نظر مميزة عن مدية (Medea) كجزء من الأخلاق وعلم النفس. ومدية هي أميرة مشعوذة ابنة إيتيس (Aeetes) ملك كولخس الإغريقية ساعدها جايسون (Jason) للحصول على الصوف الذهبي وتزوجته بعد ذلك. وعندما هجرها جايسون وتزوج بأبنة الملك كريون (Corinth) الأميرة كروزا (Creusa) من مدينة كورينث، انتقمت مدية بقتل الملك كريون وكروزا وأبنائها وهربت إلى أثينا. وكنتيجة لهذه الحادثة ظهرت مدرسة الرواقيون الفلسفية الإغريقية التي تأسست في أثينا من قبل زينون الرواقي (Zeno

of Citium) في وقت مبكر في القرن الثالث قبل الميلاد. وتلخصت فلسفتها بأنَّ العواطف المدمرة تكون نتيجة أخطاء في الحكم، للعلاقة الفعالة بين الحتمية الكونية وحرية الإنسان، والاعتقاد بأنَّ ذلك هو الفاضلة للحفاظ على إرادة التي هي اتفاق مع الطبيعة.

سلوكية (Construal): في علم النفس الاجتماعي، تعني كيف يمكن للأفراد أن ينظّرون، ويفهمون، ويفسرون العالم من حولهم، وخاصة سلوك أو تصرف الآخرين تجاه أنفسهم.

سياسة حمائية (Infrapolitical): هي كلّ عمل سياسي يأخذ أشكالاً تهدف إلى طمس نواياهم أو للاحتماء وراء معنى. وبعبارة أخرى، هي الاستياء غير المرئي، والنصّ المخفي، نتيجة للسياسات القمعية والعقوبات القاسية على العصيان أو النقد الصريح.

شأن عام (Res Publica): عبارة لاتينية فضفاضة تعني «الشأن العام (Public Affair) وهي مشتقة من جذر جمهورية (Republic) وقد جرت العادة على استخدام كلمة «الكومنولث» كمرادف لذلك، ولكن الترجمة من اللاتينية تختلف على نطاق واسع وفقاً للسياق.

شعبوية (Populism): الشعوبية فلسفة تعني الاعتقاد في قوة الناس العاديين، وحقّهم في السيطرة على حكومتهم بدلاً من سيطرة مجموعة صغيرة من المطلعين السياسيين أو النخبة الثرية. وكلمة الشعبوية تأتي من الكلمة اللاتينية (populus) التي تقابلها في الإنجليزية كلمة (People) وتعني «الشعب». ولعل هناك العديد من الحركات الشعبية في العديد من الدول الديمقراطية. قد لاحظ العديد من المراقبين الأكاديميين أن الشعبوية هي ملازمة للديمقراطية التمثيلية (Representative Democracy).

شمولية (Inclusivism): هي واحدة من عدة طرق لفهم العلاقة بين الأديان، حيث تؤكد على أنه في حين أن مجموعة واحدة من المعتقدات غير صحيحة تماماً، فإن مجموعات أخرى من المعتقدات قد لا تقل عن الحقيقية جزئياً. أنّها تقف على النقيض من التفرّد الذي يؤكّد أن طريقة واحدة فقط صحيحة، وجميع طرق الآخرين في ظلال.

الطاغوت (Leviathan): لقد أصبحت هذه الكلمة مرادفة مع وحش البحر الكبير أو مخلوق طاغي. وهي كلمة محورة من اللغة العبرية الحديثة وتعني سمكة كبيرة ومشار إليها في أناخ، أو العهد القديم.، حيث توصف بالطاغوت. وقد أشار إليه هيرمان ملفيل موبي ديك (Herman Melville's Moby-Dick) في قصصه على أساس أنها الحيتان الكبيرة التي لا يضاهيها أحد بجبروتها. وعليه فهي كلمة مأخوذة من العبرية الحديثة باعتبارها رمزاً من العالم البدائي الذي يمتاز بوحشيته وفوضويته، لذا سنطلق على هذه التسمية أينما حلت بلفظة «الطاغوت».

علم الظاهر (Phenomenology): الظواهرية أو كما يرد في بعض النصوص الفينومينولوجيا، هو ذلك العلم الذي يتميز بدراسة طبيعة الوجود. ويركز نهج العلم هذا على دراسة الوعي والكائنات من خلال الخبرة المباشرة.

عواقبية (Consequentialism): مذهب فلسفي يقرّ بأنَّ الأخلاق من هذا الإجراء هو أن يحكم عليها فقط من عواقبها. ويعتبرها البعض بأنها فئة من النظريات الأخلاقية المعيارية حيث إنَّ عواقب سلوك المرء هي أساس في نهاية المطاف لأي حكم عن الصواب أو الخطأ من ذلك السلوك. وبالتالي من وجهة نظر عواقبية، وهو عمل الصحيح أخلاقياً، وهي واحدة من شأنها أن يؤدي إلى نتائج جيدة، أو نتيجة. وفي

الشكل المتطرف، فكرة عواقبية يتم تغليفها عادة في المثل، «الغاية تبرر الوسيلة»، [وهذا يعني أنه إذا كان الهدف مهم معنوياً بما فيه الكفاية، فإن أي وسيلة لتحقيق ذلك غير مقبولة.

عياني (Ocular): مبني على ما هو مرئي بواسطة العين، وقد يكون أحياناً ما هو ينظر بالعينية لعدسة المجهر الواضحة.

غائية (Teleological): كلمة مأخوذة من غاية أخيرة (telos) في اللغة اليونانية تعني «الغرض أو الغاية». وللغائية وسائل عديدة تصب في منحى» القيام بالحلّ لأجل هدف نهائي أو غرض معين؛ يظهر وكأنه موجة نحو الهدف». وغالباً ما يتناقض هذا مع طبيعة الإجراءات لكونها نتيجة السبب والنتيجة. ويمكننا استخدامها بشكل صحيح كلّما كنا نشير إلى شيء أو عملية موجودة أو وظائف، فقط كوسيلة لتحقيق غاية. وباعتقادي أن العالم هو لا غائي بحت - وهي خلقت أو صممت كوسيلة لتحقيق غاية - ولا حتمية - الناتجة من سلسلة من أحداث السبب والنتيجة. وتجدر الإشارة إلى أن الغائي المدى يتم تجنبه بكثافة في اللغة العلمية.

قرار (arbitrium): مفهوم الكلمة الإيطالية التي تستخدم كثيراً في العلوم السياسية الفكرية، خصوصاً في من قبل الأوروبيين وهي تعني القرار أو السيطرة.

كنسي (Canonical): يعني وفقاً أو بأمر من القانون الكنسي. وهي طقوس الكنسي للكنيسة الرومانية، وتدرج في قائمة الكتب المقدسة المقبولة رسمياً أعلى أساس إنها حقيقية.

لا حتمية (Indeterminacy): تعني في الفلسفة، إنها تشير إلى كلّ

من المفاهيم العلمية والرياضية المشتركة من عدم اليقين والآثار المترتبة عليها، وهناك نوع آخر من اللا حتمية تستمد من طبيعة تعريف أو معنى ما. فهي متعلّقة بنقدية نيتشه وكَنتْ.

اللوكـازي (Lucchese): جريـمة الأسرة ي وهي واحدة من «خمس عائلات» تهيمن على أنشطة الجريمة المنظمة في مدينة نيويورك، الولايات المتحدة الأميركية، وذلك في ظاهرة إجرامية تعم البلاد، وهي تلك المعروفة باسم المافيا أو كوزا نوسترا (Cosa Nostra).

ليبرتاس (Libertas): كان ليبرتاس يمثل آلهة الرومان للحرية، وهو تجسيد لليبرتاس السياسية التي ميّزت الأحرار من المستعبدين. وليبرتاس تعنى الحرية في عدة لغات.

مجتمعانية (Communitarianism): هي عقيـدة سياسية ظهرت في القرن العشرين تؤكد على الاهتمام بالمجتمعات المحلية والمجتمعات الأفراد، تطورت فيما بعد لتصبح فلسفة تؤكد على العلاقة بين الفرد والمجتمع. وتقول تلك الفلسفة بالاستناد إلى الاعتقاد بأنَّ الهوية الاجتماعية للشخص وشخصيته وتتشكل إلى حدّ كبير العلاقات المجتمعية، مع وجود درجة أصغر من تطوير وضعها على الفردية.

مشكلة قرار (Decidable): مصطلح منطقي يحدد بمشكلة القرار، مسألة وجود وسيلة فعالة لتحديد الانتماء إلى مجموعة من الصيغ، أو بتعبير أدق، خوارزمية يمكن أن ترجع قيمة منطقية صحيحة أو خاطئة بدلاً من الدوران في حلقات مفرغة لأجل غير مسمّى.

منظور أخلاقي مثالي (Contractarian Perspective): عني المؤمن بالنظريات المختلفة التي تبرر المبادئ الأخلاقية والخيارات

السياسية، لأنها تعتمد على عقد اجتماعي يشمل بعض الظروف المثالية، وعدم وجود الجهل أو عدم اليقين. أي إنها نظرية أخلاقية عامة لأن على الأفراد اتخاذ الخيارات الصحيحة في ظلّ عقد اجتماعي افتراضي.

مؤسساتي التطوع (Voluntaristically): الاستخدام أو الاعتماد على العمل التطوعي للحفاظ على المؤسسة، وتنفيذ سياسة ما، وهو نظرية أو مذهب أن يتعلق إرادة كمبدأ أساسي للفرد أو للكون. ونشط هذا المبدأ في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي تحت عنوان مبدأ أو ممارسة دعم الكنائس والمدارس والمستشفيات... إلخ من خلال التبرعات أو المساعدات بدلاً من الاعتماد على المساعدات الحكومية.

نسبة القوة (Power Ratio): هي الطريقة المستخدمة عن طريق شركات وسائط الإعلام لقياس أداء الإيرادات بالمقارنة مع حصة الجمهور التي تسيطر عليها. ومن أجل استخدام نسبة القوة، يجب على الشركة أن تعرف ثلاثة أرقام هي: إجمالي الإيرادات في السوق، وإيرادات الشركة، وحصة الجمهور.

نسوية (Feminism): هي نظرية المساواة بين الجنسين، وبصورة أعمق هي الدعوة لحقوق المرأة على أساس من المساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية مع الرجل.

نظام تنافسي (Contestatory Regime): هو ذلك النظام الذي يخوض الصراع من أجل تحقيق شيء، أو العمل أو عملية التنازع والتجادل. ويوصف أيضاً من قبل بعض المفكرين بأنَّه نظام النضال من أجل التفوق والانتصار بين منافسيه، على سبيل المثال تباري أسبانيا وإنجلترا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي للسيطرة على

أعماق البحار. وبالتالي فإن نظام المتباري هو النظام الذي يؤدي بشكل تام لاختلاف رؤيا المتبارين ليملي أحدهم على الآخر في حال سيطرته.

نفعية (Utilitarian): النفعية هي نظرية أخلاقية تنصّ على أن أفضل عمل هو الذي يعظم فائدة. ويعرف «الفائدة» بطرق مختلفة، وعادة من حيث رفاه الكيانات الحية، مثل البشر والحيوانات الأخرى. ووصف جيرمي بنثام، مؤسس مذهب النفعية، المرافق كمجموع كلّ المتعة التي تنتج عن عمل، ناقص معاناة أي شخص يشارك في العمل. النفعية هي نسخة من العواقبية التي تنصّ على أن عواقب أي عمل هي المعيار الوحيد للصواب والخطأ. وخلافاً لغيرها من أشكال العواقبية، مثل الأنانية، ترى النفعية جميع المصالح على حدّ سواء مهمة.

وسائل إلى نهاية (The Means-to-an-End): في الفلسفة، تعني تشير إلى أي عمل (وسائل) نفذت لغرض وحيد هو تحقيق شيء آخر (النهاية)... تمّ تعرض جميع الإجراءات والوسائل اللازمة لغايات أخرى، وهذا هو ذات الصلة عند النظر في معنى الحياة. ويعتبر إيمانويل كَنتْ أول من طور هذا المفهوم، إذ تنصّ نظرية إيمانويل كَنْت الأخلاقية، والضرورة الحتمية، على أنه أمر غير أخلاقي لاستخدام شخص آخر مجرد وسيلة لتحقيق غاية، وبأن الناس يجب، في جميع الظروف، أن تعامل على أنها غايات في حدّ ذاتها. وهذا هو على النقيض من بعض التفسيرات من وجهة النظر النفعية، والتي تسمح لاستخدام الأفراد كوسائل للاستفادة الكثيرين. ويرى معجم أكيفور أن (Means-End) تعني ما تتعلّق بكلّ الوسائل لتحقيق نتيجة ما وإن هذه النتيجة نفسها، قد تنظر في علاقتها ببعضها البعض.

ثبت المصطلحات

إباحية	Licentiousness
إجابة غائية	Teleological Answer
إجرائيانية	Proceduralism
إخاء	fraternité
اختبار تقليدي للاستقلال	Secessionary
أخلاق حميدة	Buoni Costumi
أخلاقيات	Deontological
أخلاقيات التعاقد	Contractualism
إدارة اقتحامية	Intrusive Management
إدراك مشترك	Common Recognition
إذلال ذاتي	Self-Abasement
ازدهار اقتصادي	Economic Prosperity
استباقية الحماية الذاتية	Pre-Emptive Self-Protection
استبداد انتخابي	Elective Despotism

Strategic Avoidance	استراتيجية التجنب/ التفادي
Strategic Flattery	استراتيجية التملق/ الإطراء
Strategic Disposition	استراتيجية حسن التصرف
Strategy of Self-Protection	استراتيجية الحماية الذاتية
Strategies of Placating	استرتيجيات الإرضاء
Deliberative Opinion Poll	استطلاع رأي تداولي
Subjection	استعبادية
Personal Autonomy	استقلالية شخصية
Conscientious Objection	استنكاف ضميري
Internalizing	استيعاب داخلي
Traditional Alignments	اصطفافات تقليدية
An Accidental Mildness	اعتدال عرضي
Common Recognition	اعتراف مشترك
Selective Internment	اعتقال انتقائي
Mutual Reliance	اعتماد متبادل
Dispensation	إعفاء
Counter-Majoritarian	أغلبية مناهضة
Normative Ideas	أفكار معيارية
Abolition of Slavery	إلغاء الرق

An Empire of Law	إمبراطورية القانون
Public Imperium	إمبريالية شعبية
Spontaneous Compliance	امتثال تلقائي
Creative Potential	إمكانات إبداعية
Intermediate Possibility	إمكانية وسيطية
Social Security	أمن اجتماعي
Marginal Productivity	إنتاجية حدية
Scrape	انحناء
Constitutionalist	أنصار الدستورية
Reflective Equilibrium	انعكاس التوازن
Self-Denial	إنكار الذات
False Positive	إيجابية كاذبة
Environmentalism	بيئوية
Environmentalists	بيئويون (مناصرو حماية البيئة)
Women's Subordination	تبعية المرأة
Transcending	تجاوز
Defiance	تحدي
Identification	تحديد
Libertarianism	تحررية
Self-Fulfilment	تحقيق الذات
Inert Apposition	تراكيبية خاملة

Promote	ترويج
Fawning	تزلف
Indulgence	تساهل
Domination	تسلط
State Coercion	تسلط الدولة
Cooperative Disposition	تصرف تعاوني
Forthrightness	تصرف صحيح مجرد
Free Contract	تعاقد حر
Multiculturalism	تعددية ثقافية
Self-Reinforcing	تعزيز ذاتي
Compulsory Education	تعليم إلزامي
Fetishistic	تفاني أعمى
Littleness	تفاهة/ دناءة/ تحقير/ تصغير
Sectional	تقسيمية
Ingratiation	تلميحية
Condescending Charade	تمثيلية تحذيرية للتنازل
Anthropocentric	تمحور حول الإنسان
Civility	تمدن
Extension of the Franchise	تمديد الامتياز
Toadying	تملق
Contestability	تنافسية
Organizing Intuitions	تنظيم الحدس

Reflective Equilibrium	توازن تأملي
Defensive Equilibrium	توازن دفاعي
Balance of Deterrence	توازن الردع
Unicultural	ثقافات جامعة
Heavy-Handed	ثقيلة/ شديدة الوطأة
Boldness	جرأة
Republicanism	جمهوريانية نظام جمهوري
Contestatory Republic	جمهورية خوض النزاع
Inclusive Republic	جمهورية شمولية
Sustained Argument	حجة مستدامة
Creative of Freedom	حرية إبداعية
Compromise Freedom	حرية توافقية
Collective Freedom	حرية جماعية
Restraining Liberty	حرية زجرية/ تقيدية
Political Liberty	حرية سياسية
Civil Liberty	حرية مدنية
Ideal of Liberty	حرية مثالية/ مثالية الحرية
Ochlos	حشد
Meanness of Spirit	حقارة الروح
Republican Government	حكومة جمهورية

Ochlocratia	حكومة غوغاء
Public-Spirited	حماسي شعبوي
Sly Tricks	حيل خبيثة
Regimenting	خضوع لنظام صارم
Machiavelli's Discorsi	خطابات مكيافيلي
Nationalist	دُعاة القومية/ الوطنية
res publica	دولة
Paternalistic State	دولة أبوية
Colonial State	دولة استعمارية
Coercive State	دولة قسرية
Corrupt State	دولة فاسدة
Factional State	دولة فئوية
Coercive State	دولة قسرية
Perfectionist State	دولة الكمال
Majoritarian Democracy	ديمقراطية الأغلبية
Representative Democracy	ديمقراطية تمثيلية
Contestatory Democracy	ديمقراطية تنافسية
Democratic Self-Mastery	ديمقراطية السيادة الذاتية
Contemporary Democracy	ديمقراطية معاصرة
Pure Democracy	ديمقراطية نقية
Atomistic Self	ذات ذرية
Idiosyncratic	ذاتي التحساس

Instrumental	ذرائعية
Propertied Males	ذكور مالكين
Masculinist	ذكورية
Social Capital	رأس المال الاجتماعي
Commonwealth Men	رجال الكومنولث
Complacency	رضا ذاتي
Bow	رضوخ
Stoics	رواقية
Authorship	رئاسة تأليفية
Editorship	رئاسة تحريرية
Agrarian	زراعي
Democracy's Discontent	سخط ديمقراطي
False Negative	سلبية كاذبة
Disciplinary Power	سلطة تأديبية
Countervailing Power	سلطة تعويضية
Eternal Discretion	سلطة تقديرية أبدية
Possible Behaviors	سلوكيات ممكنة
Legal Instruments	سندات قانونية
Averse Selection	سوء الاختيار
Dominatio	سيادة
Self-Mastery	سيادة ذاتية
Infrapolitical	سياسة حمائية

Normative Political	سياسة معيارية
Virtual Domination	سيطرة ظاهرية
Res Publica/ Public Affair	شأن عام
Near-Orthodoxy	شبه العقيدة
Impersonal	شخصية مجردة
Demonized	شراسة/ تشوه
Populism	شعبوية/ نزعة شعبية
Inclusivist	شمولي
Totalitarian/ Inclusivism	شمولية
Commonness	شيوع/ عموم شمول
A Social Good	صالح اجتماعي
Primary Good	صالح أساسي
Personal Good	صالح شخصي
A Common Good	صالح عام
Secure	ضمان
Sectarian	طائفية (المتعصبة)
Tyranny of the Avengers	طغيان المنتقمون
Foreground	طليعي
Tranquility	طمأنينة
Communal	طوائفية
Phenomenology	ظواهرية
World-Weary	عالم الإنهاك

عبودية	Slavery/ Servus
عبيد أجور	Wage Slaves
عدالة جنائية	Criminal Justice
عدم الاختيار	Unchosen
عدم تسلط	Non-Domination
عدم تبعية	Non-Dependency
عدم سيادة	Non-Mastery
عدم المساواة المادية	Material Inequalities
عدم مسبب التدخل	Non-Interfering
عدم وجود ثغرة أمنية	Non-Vulnerability
عديم الضمير	Knavish
عقوبات مبنية على الاحترام	Regard-Based Sanctions
عقوبة تابعة	Sanction-Dependent
عقوبة مخادع	Knave-Apt
عواقبية	Consequentialist
عوامل توفيقية	Compromised Factors
عوامل مكيفة	Conditioning Factors
عيني/ من خلال العين	Ocular
غائية	Teleology
غير ذاتي التحسس	Non-Idiosyncratic
غير مجتمعاتية	Non-Communitarian

Debauchee	فاسق
Virtue	فضيلة/ معروف
Act of Omission	فعل الإهمال
Integrative Jurisprudence	فقه تكاملي
Anarchism	فوضوية
Political Philosopher	فيلسوف سياسي
Factional	فئوي
Lex Talionis	قانون الانتقام
Homicide	قتل عمد
Sectional	قطاعات
Conclusiveness	قطعية
Non-Authoritarian-Laws	قوانين غير سلطوية
Reciprocal Power	قوة متبادلة
A Dreadful Power	قوة مروعة
Power-Conferring	قوة ممنوحة
Relative Powers	قوى نسبية
Law Constraint	قيد قانوني
Adequacy	كفائية
Potestate Domini	كنف الحاكم
Indeterminacy	لا حتمية
Unfreedom	لا حرية
Non-Voluntaristic	لا طوعية

Inegalitarian	لا مساواة
Theologian	لاهوتي
Normative Language	لغة معيارية
Dominus	مالك
Spendthrift	مبذر/ مسرف
Egalité	متساوي/ مساواة
Dominator	متسلط
Dominated	متسلط عليه
Political Ideal	مثل سياسي أعلى
Pluralistic Society	مجتمع تعددي
Atomistic Society	مجتمع ذري
Decent Civil Society	مجتمع مدني لائق
Communitarian	مجتمعاتية
Communitarianism	مجتمعانية
Interest-Group	مجموعة مصالح
Knave	محتال
Beneficent	محسن/ رحيم
Complier-Centered	محور التوافق
Group-Centered	محور مجموعة
Deviant-Centered	محور منحرف
Subversive	مدمرة تخريبية
Egalitaran	مساواة

Intersubjective Equality	مساواة ذاتية مشتركة
Material Equality	مساواة مادية
Structural Egalitarianism	مساواة هيكلية
Bog	مستنقع
Democratic Participation	مشاركة ديمقراطية
Atomistic Project	مشروع ذري
Decidable	مشكلة قرار
Expressive Interests	مصالح تعبيرية
Grievance	مظالم
Anti-Monarchism	معاداة ملكانية
Common Knowledge	معرفة مشتركة
Sensibly Negligence	معقول الإهمال
Plausibility	معقولية
Counter-Majoritarian	مكافحة الأغلبية
Cunning	مكر
Dominium	ملكية
Humdrum	ممل
Ant- Royalists	مناهض الملكية
Anti-Collectivist	مناهضة للجماعية
Anti-Atomist	مناهضة للكون الذري
Manipulability	مناورة
Precipice	منحدر

Deviant	منحرف
Indifference Curve	منحنى لا مبالاة/ غير مكترث
Contractarian Perspective	منظور أخلاقي مثالي
Vice	منكر
Procedural Resources	موارد إجرائية
Cives Sine Suffragio	مواطنون من دون حقّ التصويت
Trustor	موثوق به
Voluntaristically	مؤسساتي التطوع
Pamphleteer	مؤلّف كراريس
Power Ratio	نسبة القوة
Dynamism	نشاطية
Constitutional Provision	نصّ دستوري
Bicameralism	نظام تشريعي ثنائي
Contestatory Regime	نظام تنافسي
Republicanism	نظام جمهوري/ جمهوريانية
Theory- Weary	نظرية الإنهاك
Green Political Theory	نظرية سياسية خضراء
Undervalued	نقص القيمة
Self-Defeating	هزيمة ذاتية
Instrumentality	وسيلة غائية

Trustee	وصي/ أمين العهدة
Patriotism	وطنية
Contextual Sensitivity	وعي سياقي
Philosophical Illusion	وهم فلسفي
Invisible-Hand	يد خفية
Intangible Hand	يد غير المادية
Vigilance	يقظة
Eternal Vigilance	يقظة أبدية
Virtuous Vigilance	يقظة فاضلة
Attain Unto Liberty	ينال الحرية

بيبليوغرافيا

Abramson, Jeffrey (1994), *We, the Jury: The Jury System and the Ideal of Democracy* (New York: Basic Books).

Ackerman, Bruce (1991), *We the People, i: Foundations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press).

----- (1973), *On Revolution* (Harmondsworth: Pelican).

Arrow, Kenneth (1963), *Social Choice and Individual Values,* 2nd edn. (New York: Wiley).

Atiyah, P. S. (1979), *The Rise and Fall of Freedom of Contract* (Oxford: Oxford University Press).

Ayres, Ian, and Braithwaite, John (1992), *Responsive Regulation* (New York: Oxford University Press).

Baier, Annette (1986), "Trust and Antitrust", *Ethics,* 96: 231-60.

Bailyn, Bernard (1965), *The Ideological Origins ofthe American Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Baldwin, Tom (1984), "MacCallum and the Two Concepts of Freedom," *Ratio, 26: 125-42.*

Ball, Terence (1993), "Power", in Goodin and Pettit (1993).

Bardach, Eugene, and Kagan, Robert A. (1982), *Going by the Book: The Problem of Regulatory Unreasonableness* (Philadelphia: Temple University Press).

Baron, Hans (1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance, 2nd edn.* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Barry, Brian (1965), *Political Argument (London: Routledge).*

----- *(1995), Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press).

Baumeister, Roy F., and Leary, Mark R. (1995), "The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation," *Psychological Bulletin,* 117: 497-529.

Bentham, Jeremy (1843), "Anarchical Fallacies," *in The Works of Jeremy Bentham, ii,* ed. J. Bowring (Edinburgh: W. Tait).

----- (1871), *Theory of Legislation,* 2nd edn. (London: Truebner).

Berlin, Isaiah (1958), Two Concepts of Liberty (Oxford: Oxford University Press).

Berman, Harold J. (1983), *Law and Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

---- (1994), "The Origins of Historical Jurisprudence: Coke, Selden, Hale," *Yale Law Journal, 103: 1651-738.*

Blackstone, William (1978), *Commentaries on the Laws of England, 9th* edn. (New York: Garland, facsimile of 1783 edn.).

Blau, Peter (1964), *Exchange and Power in Social Life* (New York: Wiley).

Blom, Hans W. (1995), *Causality and Morality in Politics:* The Rise of

Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought (The Hague: CIP-Gegevens Koninklijke Bibliotheek).

Bock, G., Skinner, Q., and Viroli, M. (eds.) (1990), *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press).

Boswell, James (1970), *Journal of a Trip to the Hebrides with Samuel Johnson, (ed.) R. W. Chapman* (Oxford: Oxford University Press).

Bradshaw, Brendan (1991), "Transalpine humanism" in J. H. Burns and M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press).

Braithwaite, John (1989), *Crime, Shame and Reintegration* (Cambridge: Cambridge University Press).

---- (1993), "Shame and Modernity," *British Journal of Criminology, 33: 1-18.*

----- and Pettit, Philip (1990), *Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice* (Oxford: Oxford University Press).

Braithwaite, Valerie (forthcoming). "Games of Engagement: Postures within the Regulatory Committee", *Law and Policy.*

Bratman, Michael E. (1987), *Intentions and Plans, and Practical Reason* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Brehm, Sharon S., and Brehm, Jack W. (1981), *Psychological Reactance: A Theory of Freedom and Control* (New York: Academic Press).

Brennan, Geoffrey (1996), "Selection and the Currency of Reward," in R. E. Goodin (ed.), *The Theory of Institutional Design* (Cambridge: Cambridge University Press).

---- and Buchanan, James (1981), "The Normative Purpose of Economic "Science": Rediscovery of an Eighteenth Century Method", *International Review of Law and Economics, 1: 155-66.*

---- and Lomasky, Loren (1993), *Democracy and Decision: The Pure Theory of Electoral Preference* (Oxford: Oxford University Press).

---- and Pettit, Philip (1990), "Unveiling the Vote", *British Journal of Political Science, 20: 311-33.*

---- (1993), "Hands Invisible and Intangible", *Synthèse, 94: 191-225.*

Brien, Andrew (forthcoming), "Regulating Virtue," *Business and Professional Ethics Journal, 16.*

Buchanan, James (1975), *The Limits of Liberty* (Chicago: Chicago University Press).

Burns, J. H., with Goldie, Mark (eds.) (1991), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge: Cambridge University Press).

Burtt, Shelley (1993), "The Politics of Virtue Today: A

Critique and a Proposal", *American Political Science Review, 87: 360-8.*

Campbell, T. D. (1996), *The Legal Theory of Ethical Positivism* (Brookfields, Vt.: Dartmouth).

Caplow, Theodore (1994), *Perverse Incentives: The Neglect of Social Technology in the Public Sector* (Westport, Conn.: Praeger).

Clegg, Stewart (1989), *Frameworks of Power* (London: Sage).

Coady, C. A. (1993), "Dirty Hands," in Goodin and Pettit (1993).

Cohen, G. A. (1993), "Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities", in Nussbaum and Sen (1993).

Cohen, Joshua (1986), "An Epistemic Conception of Democracy," *Ethics, 97: 26-38.*

---- (1989), "Deliberation and Democratic Legitimacy", in Hamlin and Pettit (1989).

Cohen, Morris (1933), "The Basis of Contract," *Harvard Law Review, 4: 553-92.*

Coleman, James (1974), *Power and the Structure of Society* (New York: Norton).

----- *(1990), The Foundations of Social Theory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Coleman, Jules, and Ferejohn, John (1986), "Democracy and Social Choice", *Ethics, 97: 6-25.*

Colish, Marcia L. (1971), "The Idea of Liberty in Machiavelli," *Journal of the History of Ideas,* 32: 323-50.

Connolly, William (1983), *The Terms of Political Discourse,* 2nd edn. (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Constant, Benjamin (1988), *Political Writings,* (ed.) B. Fontana, (Cambridge: Cambridge University Press).

Cornish, W. R., and Clark, G. DE N. (1989), *Law and Society in England 1750-1950* (London: Sweet and Maxwell).

Crawford, Michael (1993), *The Roman Republic, 2nd edn.* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

D'Agostino, Fred (1996), *Free Public Reason: Making it Up As We Go* (New York: Oxford University Press).

Dahl, Robert (1956), *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: University of Chicago Press).

Dicey, A. V. (1960), *An Introduction to the Law of the Constitution,* (ed.) E. C. S. Wade, 10th edn. (London: Macmillan).

Dworkin, Gerald (1988), *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Dworkin, Ronald (1978), *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth).

Elkin, Stephen L. (1987), *City and Regime in the American Republic* (Chicago: Chicago University Press).

Elster, Jon (1983), *Sour Grapes* (Cambridge: Cambridge University Press).

----- (1986), "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory", in J. Elster and A. Hilland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).

Ely, J. H. (1981), *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Evans, Caleb (1775), *British Constitutional Liberty: A Sermon Preached in Broad-mead,* Bristol, Nov 51775 (Bristol).

Feinberg, Joel (1972), *Social Philosophy* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall).

----- (1986), *Harm to Others,* (Oxford: Oxford University Press).

Ferguson, Adam (1767), *An Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh: Millar and Caddel; repr. New York: Garland, 1971).

Ferry, Luc, and Renaut, Alain (1985), *Philosophie politique: des droits de l'homme a l'idee republicaine* (Paris: Presses Universitaires Françaises).

Filmer, Sir Robert (1991), *Patriarcha and Other Writings,* (ed.) J. P. Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press).

Fink, Z. S. (1962), *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern ofThought in Seventeenth Century England, 2nd edn.* (Evanston, Ill: Northwestern University Press).

Finley, Moses (1973), "The Freedom of the Citizen in the Greek World", in M. Finley (ed.), *Democracy: Ancient and Modern* (London: Chatto and Windus).

Finn, Paul (1993), *Abuse of Official Trust: Conflict of Interest and Related Matters, Second Report on Integrity in Government* (Research School of Social Sciences, Australian National University).

Fishkin, James (1991), *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform* (New Haven, Conn.: Yale University Press).

----- (1995), "Bringing Deliberation to Democracy: The British Experiment", *The Good Society, 5/ 3: 45-9.*

Foner, Eric (1970), *Free Soil, Free Labor, Free Men: The Ideology of the Republican Party Before the Civil War* (Oxford: Oxford University Press).

Fontana, Biancamaria (ed.) (1994), *The Invention ofthe Modern Republic* (Cambridge: Cambridge University Press).

Fraser, Nancy (1992), "Rethinking the Public Sphere", in Craig Calhoun *(ed.), Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

----- and Gordon, Linda (1994), "A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State", *Journal of Women in Culture and Society,* 19: 309-36.

Gambetta, Diego (1988), "Mafia: the Price of Distrust", in Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (Oxford: Blackwell).

Gaus, G. F. (1983), *The Modern Liberal Theory of Man* (London: Croom Helm).

----- (1990), *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory* (New York: Cambridge University Press).

Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press).

Gellner, Ernest (1994), *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (London: Hamish Hamilton).

Geuss, Raymond (1981), *The Idea of Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).

Goodin, Robert (1984), *Protecting the Vulnerable* (Chicago: University of Chicago Press).

Goodin, R. E. (1992a), *Motivating Political Morality* (Cambridge, Mass.: Blackwell).

----- (1992b), *Green Political Theory* (Oxford: Polity).

----- and Pettit, P. (eds.) (1993), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell).

Grabosky, Peter N. (1995), *"Counterproductive Regulation", International Journal of the Sociology of Law,* 23: 347-69.

Gray, John (1986), *Hayek on Liberty, 2nd edn.* (Oxford: Oxford University Press).

Guarini, E. F. (1990), "Machiavelli and the Crisis of the Italian Republics", in Bock et al. (1990).

Gwyn, William B. (1965), *The Meaning of the Separation of Powers* (The Hague: Nijhoff).

Haakonssen, Knud (1991), "From Natural Law to

the Rights of Man: A European Perspective on American Debates", in Lacey and Haakonssen (1991).

------ (1994), " Introduction", in Hume (1994).

------ (1995), *Moral Philosophy and Natural Law: From Hugo Grotious to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press).

Habermas, Juergen (1989), *Habermas on Society and Politics: A Reader,* (ed.) S. Seidman (Boston: Beacon Press).

----- (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action, tr. C.* Lenhardt and S. W. Nicolsen (Cambridge: Polity).

----- (1994), "Three Normative Models of Democracy", *Constellations,* 1: 1-10.

---- (1995), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, tr. W. Rehg* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Hamlin, Alan, and Pettit, Philip (eds.) (1989), *The Good Polity* (Oxford: Blackwell).

Hardin, Russell (1992), "The Street-Level Epistemology of Trust", *Politics and Society,* 21: 505-29.

Harrington, James (1992), *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics,* (ed.) J. G. A. Pocock (Cambridge: Cambridge University Press).

Hart, H. L. A. (1982), *Essays on Bentham* (Oxford: Oxford University Press).

Hayek, F. A. (1978), *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (London: Routledge).

----- (1988), The Fatal Conceit: *The Errors of Socialism*, (ed.) W. W. Bartley III (Chicago: University of Chicago Press).

Hey, Richard (1776), *Observations on the Nature of Civil Liberty and the Principles of Government* (London).

Hill, Bridget (1986), *The First English Feminist: Reflections upon Marriage and other writings by Mary Astell* (Aldershot: Gower).

Hindess, Barry (1996), *Discourses of Power* (Oxford: Blackwell).

Hirschman, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

------ (1984), "Against Parsimony: Three Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse", *American Economic Review Proceedings*, 74: 88-96.

Hobbes, Thomas (1968), *Leviathan*, (ed.) C. B. MacPherson (Harmondsworth: Penguin).

Holmes, Stephen (1988), "Gag Rules or the Politics of Omission", in J. Elster and R. Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press).

------ (1989), "Permanent Structure of Antiliberal Thought," in Rosenblum (1989).

------ (1995), *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy* (Chicago: University of Chicago Press).

Homans, George (1961), Social Behavior: *Its Elementary Forms* (New York: Harcourt, Brace, & World).

Horowitz, Morton J. (1977), *The Transformation ofAmerican Law 1780-1860* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Hume, David (1994), *Political Essays,* (ed.) K. Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press).

Hutton, Will (1995), *The State We're In* (London: Cape).

Ingram, Attracta (1994), *A Political Theory of Rights* (Oxford: Oxford University Press).

Jackson, Frank, and Pettit, Philip (1995), "Moral Functionalism and Moral Motivation", *Philosophical Quarterly,* 45: 20-40.

James, Susan (1992), "The Good-enough citizen: Citizenship and Independence", in Gisela Bock and Susan James (eds.), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity* (London: Routledge).

Karstedt-Henke, Susanne (1991), "Risks of Being Detected, Chances of Getting Away", in J. Junger-Tas, L. Boedermaker, and P. van der Laan (eds.), *The Future of the Juvenile Justice System* (Leuven: Acco).

Kelly, Donald R. (1991), *"Law", in Burns and Goldie* (1991).

Kelman, H. C. (1958), "Compliance, Identification and Internalization: Three Processes of Attitude Change", *Journal of Conflict Resolution, 2: 51-60.*

Kelman, Mark (1987), *A Guide to Critical Legal Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Kinder, D. R., and Kiewiet, D. R. (1979), "Economic

Discontent and Political Behavior: The Role of Personal Grievances and Collective Economic Judgements in Congressional Voting", *American Journal of Political Science,* 23: 495-527.

------- (1981), "Sociotropic Politics: The American Case", *British Journal of Political Science,* 11: 129-61.

Korsgaard, Christine (1993), "Commentary on Cohen and Sen", in Nussbaum and Sen (1993).

Kriegel, Blandine (1995), *The State and the Rule of Law,* tr. M. A. LePain and J. C. Cohen (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Krygier, Martin (1990), "Marxism and the Rule of Law: Reflections After the Collapse of Communism", *Law and Social Inquiry,* 15: 633-63.

Kukathas, Chandran (1989), *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford: Oxford University Press).

Kumar, Krishan (1993), "Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term," *British Journal of Sociology,* 44: 375-95.

Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press).

Lacey, M. J., and Haakonssen, Knud (eds.) (1991), *A Culture of Rights: The Bill of Rights in Philosophy, Politics and Law, 1791 and 1991* (Cambridge: Cambridge University Press).

Larmore, Charles (1987), *Patterns of Moral Complexity* (New York: Cambridge University Press).

----- (1993), *Modernité et morale* (Paris: Presses Universitaires de France).

Le Grand, Julian (1996), "Knights, Knaves or Pawns? Human Behaviour and Social Policy", *Journal of Social Policy, 26.*

Levin, Michael (1984), "Negative Liberty", *Social Philosophy and Policy,* 2: 84-100.

Lewis, David (1969), *Convention* (Cambridge, Mass: Harvard University Press).

---- (1983), *Philosophical Papers, i* (Oxford: Oxford University Press).

Lind, E. Allen, and Tyler Tom R. (1988), *The Social Psychology of Procedural Justice* (New York: Plenum).

Lind, John (1776), *Three Letters to Dr Price* (London: T. Payne).

Locke, John (1965), *Two Treatises of Government,* (ed.) Peter Laslett (New York: Mentor).

----- (1975), *An Essay Concerning Human Understanding,* (ed.) P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press).

Long, Douglas C. (1977), *Bentham on Liberty* (Toronto: University of Toronto Press).

Lukes, Steven (1974), *Power: A Radical View* (London: Macmilla).

----- (1992), "Power" in L. C. Becker and C. B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics* (New York: Garland).

Lyons, David (1982), "Utility and Rights", *Nomos,* 24: 107-38.

MacCallum, Gerald C. (1967), "Negative and Positive Freedom," *Philosophical Review*, 74: 312-34.

McCloskey, H. J. (1963), "A Note on Utilitarian Punishment", *Mind*, 72: 599.

McCubbins, M. D., and Schwartz, T. (1984), "Congressional Oversight Overlooked: Police Patrols vs Fire Alarms", *American Journal of Political Science*, 28: 165-79.

Macdonalgh, Oliver (1958), "The 19th Century Revolution in Government: A Reappraisal", *Historical Journal*, 1: 52-67.

---- (1980), "Pre-transformations: Victorian Britain", in E. Kamenka and A. Erh-Soon Tay (eds.), *Law and Social Control* (London: Edward Arnold).

Machan, Tibor R., and Rasmussen, Douglas R. (1995), *Liberty for the 21st Century: Contemporary Libertarian Thought* (Lanham, Md.: Rowman and Littlefield).

Machiavelli, Niccolo (1965), *The Complete Works and Others, tr. Allan Gilbert* (3 vols., Durham, NC: Duke University Press).

MAcINTYRE, Alasdair (1987), *After Virtue, 2nd edn.* (London: Duckworth).

------ (1994), "A Partial Response to My Critics", in John Horton and Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre* (Cambridge: Polity).

McLEAN, IAIN (1987), *Public Choice: An Introduction* (Oxford: Blackwell).

Madison, James, Hamilton, Alexander, and Jay, John (1987), *The Federalist Papers*, (ed.) *Isaac Kramnik* (Harmondsworth: Penguin).

Maitland, F. W. (1981), "A Historical Sketch of Liberty and Equality", in Collected Papers, i, (ed.) H. A. L. Fisher (Buffalo, NY: W. S. Hein).

Majone, Giandomenico (1996), "Regulatory Legitimacy", in Majone (ed.), *Regulating Europe* (London: Routledge).

Mandeville, Bernard (1731), *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness, 3rd edn.* (London).

------ (1924), *The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits,* (ed.) F. B. Kaye (Oxford: Oxford University Press).

Manent, Pierre (1987), *Histoire intellectuelle du liberalisme: Dix leçons* (Paris: Calmann-Lévy).

Manin, Bernard (1994), "Checks, Balances and Boundaries: The Separation of Powers in the Constitutional Debate of 1787", in Fontana (1994).

Mansbridge, Jane, and Okin, Susan Moller (1993), "Feminism", in Goodin and Pettit (1993).

Marx, Karl (1970), *Capital: A Critique of Political Economy, i, tr. from the 3rd German edn.* (London: Lawrence and Wishart).

Meyerson, Denise (1991), *False Consciousness* (Oxford: Oxford University Press).

Michelman, Frank (1986) "The Supreme Court 1985 Term", *Harvard Law Review,* 100: 4-77.

Mill, J. S (1969), *Essays on Ethics, Religion and Society, vol. x of Collected Works* (London: Routledge).

----- (1970), "The Subjection of Women", in A. S. Rossi (ed.), *Essays on Sex Equality* (Chicago: University of

Chicago Press).

Miller, David (1990), *Market, State and Community* (Oxford: Oxford University Press).

----- (1995), *On Nationality* (Oxford: Oxford University Press).

Montesquieu, Charles De Secondat (1989), *The Spirit of the Laws, tr. and* (ed.) A. M. Cohler, B. C. Miller, and H. S. Stone (Cambridge: Cambridge University Press).

Morange, Jean (1979), *Les Libertés politiques* (Paris: Presses Universitaires de France).

Nicolet, Claude (1982), *L'Idée republicaine en France* (1789-1924) (Paris: Gallimard).

Nippel, Wilfried (1994), "Ancient and Modern Republicanism", in Fontana (1994). Nozick, Robert (1974), Anarchy, State, and Utopia (New York: Basic Books).

Nussbaum, Martha C., and Sen, Amartya (eds.) (1993), *The Quality of Life (Oxford: Oxford University Press).*

Oldfield, Adrian (1990), *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (London: Routledge).

O'Learny-Hawthorne, John, and Pettit Philip (1996), "Strategies for FreeWill Compatibilists", *Analysis,* 56: 191-201.

Pagden, Anthony (ed.) (1987), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press).

Paine, Tom (1989), *Political Writings,* (ed.) Bruce Kuklick (Cambridge: Cambridge University Press).

Paley, William (1825), *The Principles of Moral and*

Political Philosophy, vol. iv of Collected Works (London: C. and J. Rivington).

Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press).

Pasquino, Pasquale (1994), "The Constitutional Republicanism of Emmanuel Sieyes", in Fontana (1994).

------ (1996). "Popular Sovereignty: What Does It Mean?", mimeo, CREA, Ecole Polytechnique, Paris.

------ (forthcoming), "Political Theory, Order and Threat", Nomos.

Passmore, John (1993), "Environmentalism", in Goodin and Pettit (1993).

Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract* (Oxford: Polity Press).

Patten, Alan (1996), "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science,* 26: 25-44.

Paterson, A. B. (1921), *The Collected Verse of A. B. Paterson* (Sydney: Angus and Robertson).

Paterson, Orlando (1991), *Freedom in the Making of Western Culture* (New York: Basic Books).

Patton, Paul (1994), "Metamorpho-logic: Bodies and Powers in A Thousand Plateaus", *Journal of the British Society for Phenomenology,* 25: 157-69.

Pettit, Philip (1982), "Habermas on Truth and Justice", in G. H. R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms* (Cambridge: Cambridge University Press).

------ (1986), "Free Riding and Foul Dealing", *Journal of*

Philosophy, 83: 361-79. (1989a), *"The Freedom of the City: A Republican Ideal", in Hamlin and Pettit* (1989).

------ (1989b), "A Definition of Negative Liberty", *Ratio*, n.s. 2: 153-68.

----- (1990), *"Virtus Normativa:* A Rational Choice Perspective", Ethics, 100: 725-55.

------ (1991), "Consequentialism", in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford: Blackwell).

------- (1992), "Instituting a Research Ethic: Chilling and Cautionary Tales", *Bioethics*, 6: 89-112.

------ (1993a), *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics* (New York: Oxford University Press).

----- (1993b), "Negative Liberty, Liberal and Republican", *European Journal of Philosophy*, 1: 15-38.

----- (1993c), "Liberalism and Republicanism", Australasian Journal of Political Science, 28 *(special issue on Australia's Republican Question)*: 162-89.

----- (1994a), Review of John Rawls, *Political Liberalism, Journal of Philosophy*, 91: 215-20.

----- (1994b), "The Enfranchisement of Silence: An Argument for Freedom of Speech", in Tom Campbell and Wojciech Sadurksi (eds.), *Freedom of Communication (Aldershot: Dartmouth).*

----- (1994c), "Liberal/ Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy", in John Horton and Susan Mendus (eds.), *After Macintyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Cambridge: Polity Press).

------- (1995a), *"The Cunning of Trust", Philosophy and*

Public Affairs, 24: 202-25.

------ (1995b), "The Economic Mind: *Homo Economicus as Virtual Reality", Monist,* 78: 308-29.

------ (1996a), *"Freedom as Antipower", Ethics,* 106: 576-604.

----- (1996b), "Institutional Design and Rational Choice", in R. E. Goodin (ed.), *The Theory of Institutional Design* (Cambridge: Cambridge University Press).

----- (1996c). "Our Republican Heritage", *Eureka Street,* 6/ 6.

------ (1997), "The Consequentialist Perspective on Ethics" in Marcia Baron, Philip Pettit, and Michael Slote, *Consequentialism, Kantianism, Virtue Ethics* (Oxford: Blackwell).

----- (forthcoming), "Republican Theory and Criminal Punishment", *Utilitas.*

----- and Smith, Michael (1990), "Backgrounding Desire", *Philosophical Review,* 99: 565-92.

------ ------ (1996), "Freedom in Thought and Action", *Journal of Philosophy,* 93.

------- with Braithwaite, John (1993), "Not Just Deserts, Even in Sentencing", *Current Issues in Criminal Justice,* 4: 225-39.

------- ------- (1994), "The Three Rs of Republican Sentencing", *Current Issues in Criminal Justice, 5: 318-25.*

Phillips, Anne (1995), *The Politics of Presence* (Oxford: Oxford University Press). Philip, Mark (1985), "Power", in A. Kuper and J. Kuper (eds.), *Encyclopedia of the Social Sciences* (London: Routledge).

------ (1996), "Republicanism and Liberalism: On Leadership and Political Order", *Democratization, 3.*

Pitkin, Hanna (1988), "Are Freedom and Liberty Twins?" *Political Theory* 16: 523-52.

Pocock, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

------ (ed.), (1977) *The Political Works of James Harrington* (Cambridge: Cambridge University Press).

---- (1987), *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Reissue* (Cambridge: Cambridge University Press).

Postema, Gerald (1995), "Public Practical Reason: An Archaeology", *Social Philosophy and Policy,* 12: 43-86.

Price, Richard (1991), *Political Writings,* (ed.) D. O. Thomas (Cambridge: Cambridge University Press).

Priestley, Joseph (1993), *Political Writings, (ed.) P. N. Miller* (Cambridge: Cambridge University Press).

Putnam, Robert D. (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Raab, Felix (1965), *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500-1700* (London: Routledge).

Rahe, Paul Anthony (1992), *Republics, Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution* (Chicago: University of Chicago Press).

Ransom, R. L., and Sutch, Richard (1977), *One Kind of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press).

RAZ, Joseph (1986), *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press).

---- (1993), *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).

Reid, John Phillip (1988), *The Concept of Liberty in the Age ofthe American Revolution* (Chicago: Chicago University Press).

Rials, Stephane (1983), *Textes politiques français* (Paris: Presses Universitaires de France).

Riker, William (1982), *Liberalism Against Populism* (San Francisco: W. H. Freeman).

Robbins, Caroline (1959), *The Eighteenth Century Commonwealth man* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Rosenblum, Nancy L. (ed.) (1989), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Rubeinstein, Nicolai (1991), "Italian Political Thought 1450-1530", in Burns and Goldie (1991).

Ryan, Alan (1993), "Liberalism", in Goodin and Pettit (1993).

Sandel, Michael (1984), *Liberalism and Its Critics* (Oxford: Blackwell).

Scanlon,T.M.(1982),"ContractualismandUtilitarianism", in A. Sen and B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press).

Schauer, Frederick (1991), *Playing by the Rules* (Oxford: Oxford University Press).

Selznick, Philip (1992), *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community* (Berkeley, Calif.: University of California Press).

Sen, Amartya (1983), "Poor, Relatively Speaking", *Oxford Economic Papers,* 35: 153-68.

------ (1985), *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland).

Shapiro, Ian (1990), *Political Criticism* (Berkeley, Calif.: University of California Press).

Shklar, Judith (1989), "The Liberalism of Fear", in Rosenblum (1989).

Skinner, Quentin (1983), "Machiavelli on the Maintenance of Liberty", Politics, 18: 3-15.

------ (1984), "The Idea of Negative Liberty", in R. Rorty, J. B. Schneewind, and Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History* (Cambridge: Cambridge University Press (1984).

------ (1990a), "Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty," *Transactions of the Royal Historical Society,* 40: 121-51.

------ (1990b), "Pre-Humanist Origins of Republican Ideas", *Bock et al.* (1990).

------ (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press).

Smith, Adam (1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* (ed.) R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd (Oxford: Oxford University Press).

----- (1982), *The Theory of the Moral Sentiments*, (ed.) D. D. Raphael and L. McFie (Indianapolis: Liberty Classics).

Spinoza, Benedict De (1951), *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise, tr.* R. H. M. Elwes (New York: Dover).

Spitz, Jean- Fabien (1994), "The Concept of Liberty in "A Theory of Justice" and Its Republican Version", *Ratio Juris,* 7: 331-47.

------ (1995a), *La Liberté politique* (Paris: Presses Universitaires de France).

------ (1995b), "Le Républicainisme, une troisième voie entre libéralisme et Communautarianisme", *Le Banquet,* 7/ 2: 215-38.

Springborg, Patricia (1995), "Mary Astell (1666-1731), Critic of Locke", *American Political Science Review,* 89: 621-33.

Stigler, George (1971), "The Theory of Economic Regulation", *Bell Journal of Economics and Management Science,* 2: 3-21.

Stoljar, S. J. (1975), *A History of Contract at Common Law* (Canberra: Australian National University Press).

Sugden, Robert (1996), "The Metric of Opportunity", mimeo, Faculty of Social Sciences, University of East Anglia, Norwich.

Sunstein, Cass R. (1990a), *After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

------ (1990b), "Paradoxes of the Regulatory State",

University of Chicago Law Review, 57: 407–41.

----- (1993a), *The Partial Constitution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

------ (1993b), *Democracy and the Problem of Free Speech* (New York: Free Press).

----- (1993c), "The Enduring Legacy of Republicanism", in S. E. Elkin and

K. E. Soltan (eds.), *A New Constitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society* (Chicago: University of Chicago Press).

Swanton, Christine (1992), *Freedom: A Coherence Theory* (Indianapolis: Hackett). *Taylor, Charles (1985), Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press).

------ (1989), "Cross-Purposes: The Liberal Communitarian Debate", in Rosenblum (1989).

----- (1995), *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Taylor, Michael (1987), *The Possibility of Cooperation* (Cambridge: Cambridge University Press).

Ten, C. L. (1993), "Constitutionalism and the Rule of Law", in Goodin and Pettit (1993).

Thompson, E. P. (1975), *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* (London: Allen Lane).

Thompson, William (1970), *Appeal of One Half of the Human Race, Women, Against the Pretensions ofthe Other Half, Men, to Retain Them in Political, and Thence in Civil and Domestic, Slavery* (New York: Source Book Press).

Toennies, F. (1887), *Community and Society* (New York: Harper and Row).

Truman, D. (1951), *The Governmental Process* (New York: Knopf).

Tuck, Richard (1979), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press).

----- (1989), *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press).

----- (1993), *Philosophy and Government* 1572-1651 (Oxford: Oxford University Press).

Tucker, Abraham (1834), *The Light of Nature Pursued,* (ed.) John Mildman (2 vols., London: T. Tegg and Son).

Tully, James (1993), "Placing the Two Treatises", in Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain* (Cambridge: Cambridge University Press).

Turner, J. C. (1987), *Rediscovering the Social Group: A Self-categorization Theory* (Oxford: Blackwell).

Tyler, Tom R. (1990), *Why People Obey the Law* (New Haven, Conn.: Yale University Press).

---- (1992), "A Relational Model of Authority in Groups", *Advances in Experimental Social Psychology,* 25: 115-91.

----- and Mitchell, G. (1994), "Legitimacy and the Empowerment of Discretionary Legal Authority: The United States Supreme Court and Abortion Rights", *Duke Law Journal,* 43: 703-815.

Van Parijs, Philippe (1995), *Real Freedom for All* (Oxford: Oxford University Press).

Vile, M. J. C. (1967), *Constitutionalism and the Separation of Powers* (Oxford: Oxford University Press).

Viroli, Maurizio (1990), "Machiavelli and the Republican Idea of Politics", Bock et. Al. (1990).

----- (1992), *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600* (Cambridge: Cambridge University Press).

------ (1995), *For Love of Country* (Oxford: Oxford University Press).

Waldron, Jeremy (1989), *"The Rule of Law in Contemporary Liberal Theory"*, Ratio Juris, 2: 79-96.

------ (1993), Liberal Rights: Collected Papers 1981-91 (Cambridge: Cambridge University Press).

Wartenberg, Thomas E. (1990), *The Forms of Power: From Domination to Transformation* (Philadelphia: Temple University Press).

Weber, Max (1978), *Economy and Society,* (ed.) G. Roth and C. Wittich (Berkeley, Calif.: University of California Press).

Weinstein, W. L. (1965), "The Concept of Liberty in Nineteenth-Century Political Thought", *Political Studies*, 13: 156-7.

Weintraub, Jeff (1988), *Freedom and Community: The Republican Virtue Tradition and the Sociology of Liberty* (MS).

West, David (1990), *Authenticity and Empowerment* (Brighton: Harvester).

White, Morton (1987), *Philosophy, The Federalist, and*

the Constitution (New York: Oxford University Press).

Winch, Donald (1978), *Adam Smith's Politics: An Essay in Historiographic Revision* (Cambridge: Cambridge University Press).

Wirszubski, C. (1968), *Libertas as a Political Idea at Rome* (Oxford: Oxford University Press).

Wollstonecraft, Mary (1982), *A Vindication of the Rights of Women,* (ed.) *Ulrich H. Hardt* (New York: Whitston).

Worden, Blair (1991), *"English Republicanism", in Burns and Goldie* (1991).

Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Zuckert, Michael P. (1994), *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

الفهرس

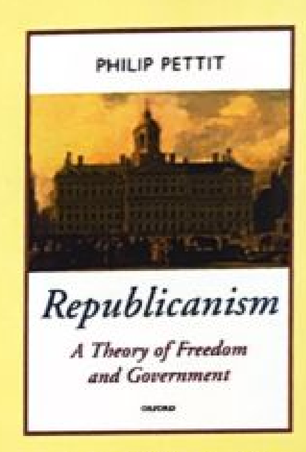
-ج-

-ح-

-د-

-ن-

الجمهوريانية
(النظام الجمهوري)
نظرية الحرية والحكومة



- اقتصاد وإدارة ومالية
- دراسات علمية ومستقبلية
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- آداب وفنون
- علوم اللغة والمعاجم

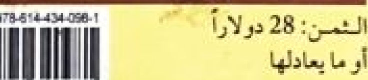
يعتبر هذا الكتاب الذي هو واحد من سلسلة كتب نظرية أكسفورد السياسية (Oxford Political Theory)، أول عرض مطول كامل، كبديل جمهوري للفلسفات الليبرالية والمجتمعية. فهو يقدم نظرة عامة موحدة، مستخدماً فروع كثيرة في الفكر الجمهوري، وهو يقدم نظرة فلسفية جديدة على شكل دراسات في المجالات ذات الصلة، بما في ذلك النظرية السياسية، والتاريخ الفكري، والفقهي، وعلوم الجريمة. فقد افتتح الكتاب بدراسة المفهوم الجمهوري التقليدي للحرية باعتبارها عدم سيطرة، مناقضاً وجهات النظر المطروحة حول السلبية والإيجابية القائمة على الحرية، ليدرس من بعد ذلك ما سينطوي عليه تنفيذ المثل الأعلى على وضع السياسات الموضوعية والتصميم الدستوري والديمقراطي، والرقابة التنظيمية، والعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني.

فيليب بوتيت (Philip Pettit): أستاذ العلوم الاجتماعية والسياسية في كلية العلوم الاجتماعية التابعة للجامعة الوطنية الأسترالية، وأستاذ فلسفة زائر في جامعة كولومبيا. أصدر العديد من المؤلفات في هذا الجانب منها: *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics* (OUP, USA, 1996).

هيثم غالب الناهي: مدير عام المنظمة العربية للترجمة، له العديد من المؤلفات والترجمات، منها النظريات النقدية للعولمة (المنظمة العربية للترجمة، 2016)، والاقتصاد وتحدي ظاهرة الاحتباس الحراري (المنظمة العربية للترجمة، 2014)، وفيزياء تكنولوجيا المعلومات (المنظمة العربية للترجمة، 2015).



المنظمة العربية للترجمة


ISBN 978-614-434-098-1



الثمن: 28 دولاراً
أو ما يعادلها